



書叢學自年青

先秦諸子思想

著 素守 杜

1(51)(09)

4435

行發店書活生

書叢學自年青

想思子諸秦先

著素守杜

行發店書活生

國立臺灣大學圖書館典藏
由國家圖書館數位化



書叢學自年青

想思子諸秦先

發行者	發行人	著者
生活書店	徐伯昕	杜守素

上海·重慶

印翻准不·有所權版

版初月九年五十三國民華中

518448

民國 36.5-1

[83] S. 1-2000

目次

緒言	(一)
第一章 孔子	(六)
第二章 墨子	(一四)
第三章 宋鉞尹文	(二四)
第四章 孟子	(三〇)
第五章 莊子	(四〇)
第六章 荀子(上)	(五一)
第七章 荀子(下)	(五九)
第八章 韓非子	(六九)
第九章 名辯	(八〇)

緒言

先秦諸子思想——這個標題，本來是蹈襲學者們向來常用的名稱，但細想起來，終嫌有點籠統，覺得應該申說幾句，把我所說的對象搞清楚，把我的說話的重點交代明白，順便說明我爲甚麼要寫這本小書的緣由，好讓讀者豫先有個準備。

這裏所要說的諸子，包括着自孔子到韓非子，就是從春秋末葉到戰國末葉，儒、墨、道、法、名這幾家的重要代表者，把孔子放在諸子的開端，在今天大概沒多少人會反對罷。一來，在當時並沒有把孔子怎樣特別看待，把論語算在『經』的敷內，還是後來的事；在今天也沒有這必要。二來，把他看做諸子學的開山者，從學術的觀點看來是合理的；因爲孔子確是把官學變成私學的第一人，可以當之而無愧。

這樣，整個的諸子時代，大體上包括了整個戰國時代，稱爲『先秦』，只是說話上的方便，絕不是可以無限地向上把時代拉長的。

我說諸子『思想』，僅僅是因為涉及的範圍比較廣泛，不單限於哲學。大凡在思想史開端的時候，各家的思想大都無所不包，從哲學到政治，從修養到教育；並沒有專門化，也不可能專門化的。除了為社會經濟的發展階段所制限，他們在主觀上都想『以其學易天下』，並不是為思想而思想。如果用純哲學的眼光去衡量他們，結果必然要失敗：窺得一斑，失掉全豹。然而他們都有各自的哲學做他們思想的基礎，不過不是那麼死板板的學院哲學吧了。

他們就因為要以其學易天下的緣故，對於先行的及並世的其他派別的思想學說不能不有所批判。在那過程中，批判者也受了被批判者的影響，或多或少地使自己的思想體系染上了對方的色調。就這樣，整個的先秦諸子思想，在客觀上現出了一種好像有機的組織的樣子，——互相剋制，互相補充，家和家之間，派與派之際，有着某些斬不斷的藤葛。研究諸子的思想，必須從這些藤葛中間去找出它們的來龍去脈，纔能正確地把握一家、一派、一人的思想的真面目。這本小書，就嘗試着著重這方面來寫，能够做得到多少，不敢說，但我相信這樣的做法是對的。

讓我來舉幾個例吧。儒、墨是先秦早期兩家相反的顯學。而墨家的創始者墨子却是『學儒者之業，

受孔子之術」的（淮南子要略篇）。可是「孔子墨子俱道堯舜而取捨不同，皆自謂堯舜」（韓非子顯學篇），遂至分道揚鑣，各自成家。稷下黃老學派宋鈞尹文，興起於儒、墨之後，而他們的思想中，留下不少調和儒、墨兩派的痕跡。而他們的天道觀，又給儒家孟、荀二子以極深的影響。孟子以之養其「浩然之氣」，走向神秘的觀念論去；荀子以之建立「制天命而用之」的思想，形成先秦最富有唯物論因素的哲學。韓非師事荀卿，而終集法家的大成。但細按荀子之書，顯然可以發見由「禮」到「法」的過渡形態。韓非的思想，不單是把老師的學說發展，而且經過了一番批判。荀子的法術思想，不僅僅是當時社會現實的反映，而且也是他的自然天道觀的一種必然的表現。名家者流，實際也不是專家。先秦諸子，大都關心於名辯，擅場於論辯的。而被視為有名的辯者：惠施有道家的傾向，公孫龍的所謂「指」，不能說和惠施的「小一」沒有淵源。荀子正名，站在儒家的立場；墨經作者，則繼承墨家傳統，雖對於墨子學說有所修正或發展，但依然屬於墨家的體系。然而諸子「相營」「相應」的結果，好像後浪推着前浪，自然而然地構成了一股發展的名辯思潮。這些，都是研究諸子思想的人應該十分致意的。

在中國學術的園地裏，先秦諸子的思想，無疑的是第一批開出來的鮮豔美麗的花朵。這自然有着它的社會根源。因為那個時代，正是中國奴隸社會到封建社會的變革時代。雖然這

個變革開始於春秋中葉而完成於漢代，不過，它的重要階段確在戰國時代進行了。學術史上的「百家爭鳴」，正好反映着社會史上的氏族貴族和新興地主階級的鬥爭。等到了西漢時候，社會變革完成，思想界也就發生了「尊崇儒術，罷黜百家」的事件，要是把它簡單地看做董仲舒個人所策動，漢武帝一時的高興，那就錯了；正如不能把諸子的思想，看做出自某些思想家的聰明一樣。

社會不會停頓的，思想也就不可能停頓，一切異端思想遇到環境對它不利的時候，它就會披着正教的外衣而出現，或者暫時進入伏流的狀態，等待着可以讓它奔騰澎湃的時機的到來。近五六十年來墨學研究的勃興，就是一個好例子。但是時代的落伍者，也慣會向古老的思想武庫中，找着他們所喜愛的長滿了鏽的武器，拿來鍍點金，貼上「新」的商標，到處叫賣。因此，讀者如果不願上當，就必須有點思想發展史的常識，首先弄清楚先秦諸子的思想，尤其是它們中間的關係，纔不至為那些漂亮的商標所貽誤。有興趣研究思想史的人，也必須養成這種辨析思想藤葛的習慣，纔能透視包裹在正教外衣裏面的一些有價值的思想的真面目。在儒家經典支配了一千多年的中國，這種思想發掘的工作，實在需要人們多多努力去

做的。

在中國思想發展史上，諸子思想對於後來的思想，影響特別大。幾乎沒有一個思想家不或多或少地染上了他們中間的某些色彩。甚至以「衝決羅網」自命的譚嗣同，還替自己的哲學安上「仁學」的名稱。同是這個从人从二的仁字，有孔子「仁者愛人」的仁，有程明道「渾然與物同體」的仁，真是「見仁見智」，一樣商標，各種貨色；稍不注意，真會叫你差之毫釐，謬以千里。滿腦子記牢着哲學名詞，不但一點沒有用處，倒把思想弄糊塗了。（發展的例子如王船山的道器論，戴東原的孟子字義疏證，思想比易傳孟子進步，但還用着它們的術語。）將來學術昌明，我們當有一部好的哲學辭典，詳細地對於每一個術語，按着年代把各種意思一一還給原來使用它的主人，自可澄清思想界的混亂，但在沒有這樣一部辭典之前，就得靠讀者自己按着需要自己動手去做，我想先把源頭搞清楚，總是一種較簡便的方法。那麼，先秦諸子思想的認識，就不僅對於思想史的研究者有必要的了。

這就是我想寫這本小書而且這樣地寫的緣由。學力所限，時間和篇幅所限，能够完成這一個目的與否，自己不敢斷定，但總算盡了「拋磚引玉」的微意。

第一章 孔子

孔子名丘，字仲尼，祖先是宋國的貴族，到了他父親鄴叔紇做魯國鄴邑的大夫，纔爲魯人。在他少年時候，家境已經不好了。他生於周靈王三十一年，死於周敬王四十一年（西曆紀元前五五一年—四七九年）。

孔子不但是儒家的開山祖，同時也是中國教育史上第一位公開教學的教育大家。他最先把古代氏族貴族所專有的詩書禮樂這類學問，普及地教給民間；只要致送「束脩」，他是不問來學者出身貴賤的。這樣地把官學變成了私學。也正因爲有了私學，纔有「百家之學」。儒家學派就是最先成立的。莊子天下篇說過：「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之」，並把它敘述在墨家之前，這是和客觀的學史符合的。因此，我們可以知道，儒家學術是繼續着西周以來，世傳的詩書禮樂，雖然關於誰是孔子的老師，有種種的說法，但他所受的總不出乎詩書禮樂的範圍，則毫無可疑。他自己不就這樣說過嗎：「我非生而知之

者，好古敏以求之者也。」（論語述而篇）的確是老實話。

孔子崇尚禮，但他同時也提倡仁，前者是他所因，後者則爲他所創。他的中心思想在於仁，禮不過是『爲仁』的方法。他自己就這樣說過：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』（八佾篇）在他看來，沒有仁的禮樂，是沒有生命的形式，毫無意思。在紀錄他的言行最可靠的論語中，孔子回答弟子們的問仁，常因爲『因材施教』而有種種不同的說法。就中，答顏淵問仁一則，是比較具有原則性的：

『顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」』顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」……」（顏淵篇）

什麼叫做仁？中庸曰：『仁者，人也。』儀禮鄭注說是：『所謂相人偶之意。』古語：『相人偶』者，諸合耦俱，彼此親密之辭也。用現在的話說，就是和人在一起，相處得融洽的意思。所以，『樊遲問仁。子曰：「愛人」。』（顏淵篇）如果不愛人，根本就不會和人相處得好；『仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在家無

怨，在邦無怨。」……」（顏淵篇）這雖着重做官的說，還是以「愛人」為根本義。「出門」
「使民」要客客氣氣，「己所不欲，勿施於人」，都不是「有己無人」的人可以做得到的。
如果做到了，自然在大夫的家，可不招怨，在諸侯的邦，也不招怨。怎樣地做呢？其條目，
就是視聽言動都須依禮。要愛人，就不能只知有己；要以禮為標準，就不能專憑主觀的好
惡；這就是「克己」。克己和復禮，原來是一件事的兩方面。孔子曾告訴會子說：「吾道一
以貫之」，他這「一貫」的方法，會子就理解為「夫子之道忠恕而已矣。」（里仁篇）照上
引孔子答仲弓的話看來，這樣地理解是對的。因為「忠恕」正是「己所不欲，勿施於人」，
正是「為仁」的方法。

提倡「愛人」的仁，並把這德目做思想的中心，這是表現孔子進步的一方面。至少已是
目中有「人」，就是說已經看到庶人階層的抬頭，也是反映了當時社會的現實。在少年貧
賤，曾幹過「鄙事」的孔子，自然有機會去接近下層社會，他有這種見解，無足為奇；不過
他雖貧賤，但究竟是出身於沒落了的貴族家庭，自幼受的又是古代傳來的「詩書禮樂」那一
套，所以講到具體的「為仁」的方法，就捨不得素來熟悉的「禮」了。儘管他重內容不重形

式，曾經說過：『禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。』（八佾篇）曾經說過：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』（陽貨篇）但是這所謂『禮』也者，在當時還是那種以『禮不下庶人』爲精神的禮。於是他所提倡的『仁』和他所崇尚的『禮』，就不免發生了矛盾，後者就大大地限制了前者。在他的思想中，落後的因素，終竟超過了進步的因素，而使他說出了『君子而不仁者，有矣夫，未有小人而仁者也』這樣守舊的話。（這裏『君子』與『小人』的對舉，是指社會階層的區別，不是指道德品格的高低；如果是指道德品格說，既是『君子』，便沒有『不仁者』了。）這是他的限界。但若因此把他那提倡仁的進步傾向也加以抹殺，則是不對的。

這一限界，須從孔子所處的社會去找說明。大抵周、秦間的社會變革——由奴隸社會到封建社會的變革，已萌芽於春秋中葉。春秋在魯宣公十五年特書『初稅畝』，就是文獻所遺留下來的舊社會已經開始變革的標幟。當孔子時，已經是：『祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣。』（季氏篇）大概所謂『五世』也是從宣公算起的。變革的先後快緩，在各國當然不盡相同；它的具體情形可能並不一致；『書闕有間』，現已無從詳考。但從大體說來，

這個過程，其始殆由於中下層氏族貴族壓榨奴隸的勞力，開拓美地，增殖私田，再加『奪室』、『奪田』、聚斂、放債，漸漸地富有了自己，然後憑藉富力收攬人心，以提高其政治地位，遂造成了祿去公室，政逮大夫的現象。自孔子已『富與貴』並提；論語也稱『季氏富於周公，而求也爲之聚斂』，惹得他老先生大生其氣，要『小子鳴鼓而攻之。』（先進篇）韓非子外儲說右上也記載齊景公與二弟爭民的故事說：『齊景公之晉，從平公飲，師曠侍坐，……酒酣，又復問政於師曠曰：「太師奚以教寡人？」師曠對曰：「君必惠民而已矣。……景公歸舍，未醒而得師曠之所謂：——公子尾、公子長，景公之二弟也，甚得齊民，家富貴而民說（悅）之，擬於公室。——此危我位者也。今（師曠）謂我惠民者，使我與二弟爭民邪？」於是返國，發粟以賦（給）衆貧，散府餘財以賜孤寡，……居二年，二弟出走。』這是表現了當時富力左右政權的好例，大抵是當時一般的現象。所以，韓非子說：『諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。』又曰：『人主不能用其富，終於外也。……晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。』（愛臣篇）富，使下層上昇，也使上層下降。『故夫三桓之子孫微矣』，（孔子語，上引季氏篇。）『藥、卻、胥、原、狐、

續、慶、伯、降在皂隸」。(左傳昭三年傳)其表現於政治文化上，就是諸侯恣行，禮樂僭侈，處士橫議，百家爭鳴。這種現象，孔子雖不及全見，但至少已看到了一部分，他不是說過：「三桓之子微矣」了嗎？他不在罵季氏八佾舞於庭的僭禮了嗎？他不在憤懣於「天下有道，庶民不議」的西周盛世嗎？何況他本身就是沒落了貴族的後裔？所以一方面在提倡着仁，同時另一方面却又強調着守舊的言論，在他可能不會覺得有什麼矛盾。

這種守舊的傾向，在他政治見解方面表現得更加明顯。孔子是強調禮治(或德治)的。他把禮與刑對立起來，而讚美禮。他說：

「道(導)之以政，齊之以刑，民免(勉)而恥無；道(導)之以德，齊之以禮，有恥且格。」(爲政篇)

因爲他是西周文化之憧憬者，(『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』——八佾篇)周公的崇拜者，(『甚矣，吾衰也！吾不復夢見周公。』——述而篇)故雖看見了庶人的抬頭，提出了『仁』——『愛人』的德目，但到底西周盛時的文物制度給他的影響太大，所以到了更具體的政治，就終於抑刑而揚禮。

『孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世，希不失矣；自大夫出，五世，希不失矣；陪臣執國命，三世，希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下無道，則人不議。』（季氏篇）

『禮樂征伐自天子出』，這自然是西周的盛世，奴隸社會全盛的時代；謂之『天下有道』，表示其嚮往之情。春秋以後，五霸迭興，即所謂『禮樂征伐自諸侯出』。到孔子時候，已是『政在大夫』、『陪臣執國命』的時代了，所以稱爲『天下無道』。『天下有道，則庶人不議』，可見當時已有些庶人在『議』了。『人』固然應該『愛』，但終竟七嘴八舌地『議』起來，未免有點看不順眼。這和『未有小人而仁者也』的話是調和的。

爲什麼要抑刑揚禮呢？左傳昭二十九年傳，會記載一段孔子批評晉鑄刑鼎的話（從思想上看來，這話是可靠的），剛好道出此中的緣故：

『冬，晉……鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。仲尼曰：『晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄其度而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？』

貴賤無序，何以爲國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以爲法？……」所謂「度」，卽「唐叔之所受法度」，也卽是「貴賤不愆」的西周制度。所謂「刑書」，則和所謂「度」者相反，民也有資格被規定在罪上了，就是要貴族和庶民同守一樣的法律，便是「貴賤無序」，民便從此不「尊其貴」，而貴者要照刑行事，不能高下在心，憑一己的好惡去處理他們，貴必從此無以「守其業」了。這和抑刑揚禮的政治主張完全一致，也就是他所主張「道之以德，齊之以禮」的根據。因爲「禮」重差別，以不齊爲齊；法（刑）貴平等，以一律爲齊的緣故。在這種差別的禮的觀念之下，仁是沒有方法貫徹的。所謂「上好禮則民莫敢不敬」，這種敬恐怕只是畏敬，不是愛敬罷！那就離開無條件的「愛人」很遠了。

關於孔子的正名思想，雖帶有濃厚的政治、倫理的色彩，但也做了後來的名辯的先驅，我們把它留在第九章來說。

第二章 墨子

儒墨兩家，在先秦都是著名的學派。韓非子說：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」（顯學篇）這是以孔子爲儒家的聖人，墨子爲墨家的聖人，一樣看待。自儒術獨尊之後，幾乎無人相信墨子可以和孔子比肩同稱聖人；但在先秦，確是儒、墨並稱，他們都是學徒「充滿天下」，「後學顯榮於天下者，不可勝數。」（呂氏春秋）

墨子的生卒年月不可確考，大概略後於孔子而先於孟子。他出身卑賤，本身是不是奴隸雖然沒有可靠的證據，但至少是常和下層社會打交道的，因此他學會了一些手藝。所以，楚獻惠王的使者穆賀當面說他：「子之言則成（誠）善矣，而君王天下之大王也，毋乃曰：賤人之所爲而不用乎？」（墨子貴義篇）後來，荀子也說他的方術是「役夫之道。」恐怕不盡是嫌他出身低賤，多半還是因爲他的主張不合於王公大人君子君子的胃口罷。

儘管他出身卑微，但他是生於春秋以來保存西周文物最多的魯國，——這個國度又經過



孔子的儒家思想多年的教化，——他的青年時代曾經受過儒者的教育，是很自然的事；不過他是一位刻苦耐勞，說到就要做到的思想家，當他發見了儒家的禮，煩文褥節，不是一般民衆所能行，厚葬久喪，也不適合於當時的急務的時候，他要毅然離開儒家而另創一種學派——簡單易行的墨家學派，也是很自然的。淮南子要略篇敘述這件事說：『墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，（按：說，易也。）厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。』這段文章，如果勿拘泥它的字面，的確能够說明墨子爲什麼離開了儒家，同時也描繪出一位身體力行的大思想家的面影。更早的莊子天下篇就說過，墨子很崇拜夏禹，認爲禹皇帝是大聖人，尙且不肯安逸，而苦身勞神去爲天下服務。因此，他要後世『墨者』，都布衣粗食，自動刻苦去替老百姓做事，並說，不這樣做，便不配稱爲墨者。墨子自己也『以身作則』，單說他爲了阻止楚國進攻宋國，就整整奔跑了十日十夜，撕衣包腳趕到楚都去說服公輸般，說服楚王，終於挽救了楚宋兩國老百姓的一場大災難，樹立了墨家的好模範。

因爲注重實行，所以他做事總要選擇緊要的先做，他稱之爲『擇務而從事』。他這樣地

告訴過弟子魏越說：

「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢，尚同；國家貧，則語之節用，節葬；國家熹音沉酒，則語之非樂，非命；國家淫僻無禮，則語之尊天，事鬼；國家務奪，便凌，即（則）語之兼愛，非攻；故曰，擇務而從事焉。」（魯問篇）

這裏所說的十項主張——尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命、尊天（墨子標題「天志」）、事鬼（墨子標題「明鬼」）、兼愛、非攻——是構成了墨子整個思想的重要因素。它們都是針對着當時各國所發生的毛病而「對症下藥」，不是從腦子裏憑空虛構出來的。病有緩急，下藥就該有先後，不能千篇一律，衆藥並投。他告誡魏越「必擇務而從事」的用意在此。因此，我們讀墨子的書，就須聯系着他的社會背景來研究，凌空地下批評，未有不犯錯誤的。

墨子這些主張，雖各明一義，但它們有一個共同的目的。那就是「欲國家之富，人民之衆，刑政之治」（尚賢上）；一般地說，就是「欲興天下之利，除天下之害」（明鬼下）。這個目的，就給它們以一種內面的聯系，不是隨便雜湊的。但就邏輯上說，貫串了整個思想的線索，則是「天志」。

如果我們可以說，孔子的中心思想是一個「仁」字，那麼，墨子的中心思想就可說是一個「義」字。不過，他的所謂「義」，却穿上了一件宗教的外衣而登場。因為他把「欲義惡不義」說成了「天志」——天老爺的意志。

「天欲義而惡不義。……然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂；此我所以知天之欲義而惡不義也。」（天志上）

這樣，墨子雖然承認有意志的天，但他却不是無條件的皈依，而是有意識的運用，就是拿天志來做衡量言論的尺度，批評政治的標準；所以說：「子墨子置立天志以爲法儀」。（天志下）

「子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰，中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書，不可勝數，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之」（天

志上）

所謂『天下之明法』，就指『天志』而言。這在他，只是等於輪匠的規矩，即工具而已。而這『規矩』——『明法』的內容，就被規定爲『義』，就是天老爺似乎也不能自由變更的。所以，他說『萬事莫貴於義。』（貴義論）這個『義』——『天志』，就像一根紅線似的，把他的其他思想要素貫穿起來，成功了一個體系。

比方說：（一）墨子主張『尚賢』，以爲『欲國家之富，人民之衆，刑政之治』，就必須『尚賢事（使）能。』『國有賢良之士衆，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄；故大人之務將在於衆賢而已。』於是他說：

『故古者聖王之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人，……親者……近者，……逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中_之衆，四鄙之萌人，聞之皆競爲義。……故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿_{（定）}賞，量功而分祿；故官無常貴，而民無終賤。』（尚賢上）

可見他所謂賢，在於能『爲義』；而尚賢的目的，則在於『官無常貴，而民無終賤。』這明明是他反對當時的氏族貴族政治的主張，明明是針對着氏族貴族之爲政『不知使能以治之，

親戚則使之，無故富貴、面目佼好則使之」的現象而發的。但他却偏說是古代聖王就是這樣做，並且說古聖王這樣做是取法於天——天志：

『古聖王……取法於天，雖（惟）天亦不辯（辨）貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尚（上）之，不肖者抑而廢之。』（尚賢中）

這樣，尚賢就出於『天志』了。

（二）又如尚同，宗旨在於『壹同天下之義』（這個義字指各人的意見說，所謂『一人一義，十人十義』的義）。『上同而不下比』。由里長經過鄉長、國君而『上同於天子』，不但里長以至天子，都須是賢者，而國君及天子也不能獨自『一同』其國及天下之義，必須選擇其國及天下之賢者，以共同從事。（尚同中）可見他的尚同論是以尚賢論為基礎的。而且尚同，不以天子為止境，『既尚同乎天子而未尚同乎天者，則天畜將猶未止也。』（尚同中）要尚同於天，就必須同於天之欲義惡不義；故於祭祀天鬼之外，還須『聽獄不敢不中，分財不敢不均，居處不敢怠慢』。為政長能够這樣，則『上者天鬼有（深）厚乎其為政長也，下者萬民有便利乎其為政長也。天鬼之所深厚而能疆從事焉，則天鬼之福可得也；萬民之所

便利而能疆從事焉，則萬民之親可得也。」（尙同中）可見墨子把「萬民之親」與「天鬼之福」同等重視的。這樣，尙同是雙重本於「天志」的。

（三）兼愛和非攻是一組，用來治「國家務奪侵凌」的。「亂家」「攻國」既是不義，要義就應該「兼相愛，交相利」。「非攻」是就消極方面立論，「兼愛」則從積極方面立論；但它們有一個共同點，就是都從現實的分析開始：就是兼愛篇分析亂之所由起，而得出亂起於不相愛，乃至「別非」而「兼是」的結論；所以，主張「兼以易別」。非攻篇則從「入人園圃竊其桃李」，「入人欄廐，取人牛馬」，「殺不辜人，拖其衣裘，取（其）戈劍」等的分析而得出結論：「不與其勞，獲其實，已非其所有取之故（卽：以非其所有（而）取之故）」，都是「虧人自利」的，因而都是「不義」的。「攻國」也事屬同類，是「虧人自利」的事，却反「從而譽之謂之義」，「是以知天下之君子辯（辨）義與不義之亂也」；所以主張非攻。

這裏有值得注意者二：一，所謂「不與其勞，獲其實，以非其所有（而）取之故」，謂之「不義」，是一種擁護所有權的思想；這是適合於當時就將到來的社會的要求，而成爲後來法家思想的濫觴。二，關於攻國的情形，他明白地指出諸侯的相攻國，被攻者或戰敗而覆

國，固然吃了大虧，但攻人者勞師動衆，往往得不償失，也未曾合算；而受害最大的總是老百姓。說來都很具體，都是處處從老百姓的利益着眼的。

天欲義而惡不義，攻國不義，故「不中天之利」，（非攻下）自非「天志！」天「欲其治而惡其亂」，「天下兼相愛則治，交相惡則亂」，（兼愛上）故兼愛乃「天志」。

（四）節用和節葬，這是一組，是治國家貧窮的。這二項和非樂合起來看，可以看出墨子的經濟政策的一斑。這種政策是傾向於消極的，必須關合當時各國具體的現實去觀察，纔能達到公平的批評。

關於節用，他提出一個原則，就是「去無用之費」，它的標準就是百工從事「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者聖王弗爲。」這是針對着「王公大人」的奢侈享受說的。如果感到不便，必然是那些王公大人，在當時的人民，能够免於凍餒就滿足了，那裏敢想望什麼肥甘文繡？只要王公大人們少享受些他們就可以少受些剝削。墨子的節葬非樂的主張，也是在同一的情形之下，根據着同樣的理由提出來的。因爲王公大人們的厚葬，舉凡棺槨、衣衾、文繡、丘隴之類，無一不出於民財民力。王公大人的聽樂，「將必厚措歛乎萬民，以

爲大鐘、鳴鼓、琴瑟、竿笙之聲。」舉凡樂器、樂工、供奉、陪侍等等的費用也無一不出於民財民力。——這些費用，必然的都要『虧奪民衣食之財』。由於墨子以『自苦爲極』的作風，或許自己不太嗜好音樂之類；但他並不是不知享受爲足樂，不過爲了『擇務而從事』的緣故，只好暫不提，他自己不就說過這樣的話嗎？

『子墨子言曰：仁者之事，必務求興天下之利，除天下之害；將爲法乎天，利人乎卽爲，不利人乎卽止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身之所安；以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竿笙之聲（以）爲不樂也，非以燻黍煎炙之味（以）爲不甘也，非以高臺厚榭遽野之居（以）爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利；是故子墨子曰，爲樂非也。』（非樂上）

孟子爲儒家，也同樣非難過：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也。』（梁惠王篇）可見當時的人民正在『救死惟恐不贖』（孟子語）的時候，故墨子之所非，並不是無的而放矢。

天「欲其富而惡其貧」，墨子的經濟政策正針對着當時的社會，要使人民不陷於貧窮的。墨子這些主張，直接間接都是和儒家對立的，都是「非儒」的，（因此墨子書中另有「非儒」一篇，疑是墨家後學撮集而成。）但他的非儒，並不由於派別的偏見，而是由於思想的不同，所以「當而不可易者」，也「稱於孔子」：

「子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：『非儒，何故稱於孔子？』子墨子曰：『是其當而不可易者也。……今翟曾無稱於孔子乎？』」（公孟篇）

墨子明白地主張尊天事鬼，富於宗教的色彩，好像有點開倒車。其實，揚棄人格神的天道觀，要從道家的本體論開始。確實地否定了有意志的天，要等到後期儒家的荀子。到了他，纔能够明白地說：「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。」（天論篇）

第三章 宋鉞尹文

莊子天下篇歷敘當世的學派，接着墨家之後，便是稷下黃老學派的三派，然後纔說到莊子的思想（『惠施多方』以下一節，當是逸篇惠施篇的文字，後人見其也是關係學派的，因而把它附在後面，所以寫法不和以前各節一致。）這一敘述，顯然是要依各家學術發生的次第而寫的，頗可作為思想發展的證據。漢朝司馬談作六家要指，說『道家……因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化』；（史記）他的所指或許為較後的道家，但承認道家興起於儒墨之後，則和天下篇一致。

宋尹一派的學說，向來僅由天下篇簡單的介紹，知道一點梗概。近人劉節氏曾云管子『心術上下及白心三篇出宋鉞或尹文之手』（見羅根澤：管子探源引），惜未見本人文字，不知其推論的詳細理由。最近郭沫若先生也不謀而合的發見心術上下，白心及內業數篇為宋尹遺著，並證明心術下篇是內業篇的副本（均見其宋鉞尹文遺著考，收在青銅時代中）。至

此，我們已有可能把握這一個先秦思想發展史的重要的環節。現在，我們不但可以明白莊子的中心思想——『道』這個觀念的先驅的形態；同時還可以明白後期儒家——孟荀兩家——怎樣地受了他們深刻的影響。

宋尹學派，天下篇說它『以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。其小大精粗，其行適至是而止』。『禁攻寢兵，救世之戰』，是和墨子的『非攻』同類的主張；尤其是他們『以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍』的作風，與『墨子真天下之好也，將求（救）之不得也，雖枯槁不舍』（均見天下篇）的，完全一樣；所以荀子非十二子篇把墨翟宋鉞列在一起。然而他們（宋尹）也有和儒家接近的地方，例如：『君子不爲荀（苛）察……以爲無益於天下者，明之不如已也』；（天下篇）這是儒家的名辯觀。而所謂『凡民之生也，必以正平；所以失之者，必以喜怒哀樂。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬』（內業篇）之類，也完全和儒家的見解一致。天下篇說他們『以聃合驪，以調海內』，所指的就是他們這種調和的態度，也正因爲他們採取了調和儒墨的態度，纔使儒家的孟荀二子容易接受他們思想的影響。

宋尹雖在調和儒墨，但是他們到底是不折不扣的道家，他們是有着自己學派的中心思想的，不管『以禁攻寢兵爲外』也好，以『情欲寡淺爲內』也好，都是已經表面化了的主張；而在這些主張後面而作爲其根柢的，就是『道』這個觀念。那纔是他們的根本思想。他們認爲萬物所由以生成的東西，是『虛而無形』的。他們叫它做『道』。換句話說：道就是宇宙的本體。

『虛而無形，謂之道。』（心術上）

『凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。』（內業篇）

『道』的自身雖無什麼生成可說（『無根，無莖，無葉，無榮』），但却神通廣大，變化無邊，無所不包，無所不入，但究無定所，不可捉摸……一句話說，它是不可思議的。讓我再鈔它幾則在下面：

『凡物之精，此（化）則爲生。下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。』（內業篇）

『道不遠而難極也。——道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰：不遠而難極

也』。(心術上)

「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也；所以修心而正形也；人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也」。(內業篇)

「夫道者，所以充形也，而人不能固。謀(寂)乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生，不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道」。(內業篇)

道這個觀念，在他們文裏，顯然沒有莊子那樣地說得嚴密周到，但也形容得頗為淋漓盡致，包含着後來發展的一切因素。可是已經達到這樣成熟的階段，可能不是他們的發明，而是繼承前人而加以發展的。它的發明者是不是老聃呢？或許也有可能，因為先秦諸子多認老聃為道家的開山祖。不過，在現存文獻中，可以說得上體系的，要以他們這幾篇為最早。

在他們一切「修心」，養生乃至治天下的道理，都是從這個根本思想出發的。

依他們的見解，萬物由道以生，「心」自然也不在例外。道是「虛」的，故修心之術，應該使心像道那樣的虛。要使心虛，首先要去嗜欲。因為「有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞。」其次要去知，去成見。「虛者無藏也。」「無藏則奚設矣。」就是說，無藏還有

甚麼成見。『搖者不定，蹇者不靜，言動之不可以觀也。』就是說，心若不定不靜，就不能觀察事物。故必須去欲去知然後能定能靜，養成止水明鏡那樣，『物至則應，過則舍矣。舍矣者，言復於虛也。』做到這樣，便能照物悉如其分，如影之像形，響之應聲。』他們稱這爲『靜因之道。』

這樣在養生上，便無『過知失生』的毛病。『心全於中，形全於外』，所以修心，也是所以養身全生。不但智不要過用，就是食也不宜太飽。因爲『嗜欲充盈』是最要不得的。心，譬如館舍，神，譬如『貴人』，嗜欲，譬如『不潔』的東西。『神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉；故曰不潔則神不處。』（心術上）他們以爲治國也是一樣。『是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。』（白心篇）

了解了心術、白心、內業這幾篇文章的要旨，就更能深一層理解天下篇關於他們的敘述。比方說，所謂情欲寡淺，是不要『嗜欲充盈』的。『君子不爲苛察』，是不要弄到『過知失生』，也是『靜因之道』應該如此的。這樣讀來，就覺得左右逢源，頭頭是道了。

孟子正面地接受了他們的影響，便成爲『吾善養吾浩然之氣』，『養心莫善於寡欲』，『萬物皆備於我』等等說法。荀子批判地接受了他們的影響，便發爲『明天人之分』，『制天命而用之』，『以禮節欲』等等主張。而莊子則發展了他們的天道觀，『靜因之道』而達到『不譴是非』任其『兩行』的態度。至如惠施的所謂『至大無外，謂之太一；至小無內，謂之小一』；『汎愛萬物，天地一體也』；這些觀點，也未嘗不和宋尹學派有一脈的淵源。這些都是後話。

總起來說，宋尹這幾篇遺著，分量雖不多，但它在先秦思想發展史上，關係頗重；比方說，有意志的天，雖然要到荀子的唯物的天道觀，纔告完結，但在宋尹學說中，已經暗示了從那方面去找它的代替物了。因此，這幾篇文章是值得詳細地加以研究的。

第四章 孟子

孔子死後，儒家分成許多派別。韓非子顯學篇說：『自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒，……儒分爲八。』而對於後來學術有重大影響的僅有孟荀兩大派。（孫氏即荀卿，漢人避諱改。）孟子傾向於形而上學，而荀子則傾向於唯物論，因此孟子遂爲宋明道學家們所崇拜，稱爲『亞聖』而被認爲獨承儒家正統的。

孟子名軻，騶人。曾受業於子思（孔子孫）之門人。與齊宣王梁惠王同時。約生於西曆紀元前三七二年，卒於紀元前二八九年。

一般認爲孟子之學，出自曾子子思，而傳於樂正子等。荀子非十二子篇對於子思孟軻也同樣非難，說他們『略法先王而不知其統』，『按往舊造說謂之五行』；說他們的學說『僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解』，（就是說邪僻神祕，沒有解說，不可理解。）却

『案飾其詞而祇敬之曰，此真先君子（按指孔子）之言也。子思倡之，孟軻和之』，俗儒不知其非，遂傳於後世。這種批評，主要的是針對着他們那種觀念論的形而上學的傾向說的。而在解蔽篇批評子思『善射而好思』（按：射，是射隱『射覆』的『射』）。孟子『惡敗而出妻』（講養生），以曾子言靜開始，這是把曾子看成思孟一派的先驅的。按之現存孟子，對於孔門弟子，稱述曾子的話最多，前後計有九條，由此可見，曾子傳之子思，又再傳而得孟子之說（朱熹中庸章句序），不是沒有根據的。（郭沫若先生有思孟出自子游之說，也有相當的理由，文見十批判書）。論語載『曾子曰：吾日三省吾身』云云，可見曾子是喜用內省方法的人，和思孟的方法一致；他們的特點，都在向內而不向外。搞清楚了這一點，就可以明白：孟荀一樣接觸過宋尹的學說，爲甚鑿孟子却受了他們形而上學的影響。（孟子和宋鉞同樣做過穆下先生，『宋桎（即宋鉞）將之楚，孟子遇於石丘』，和他討論說秦楚罷兵的要指（孟子告子篇），孟子說的話，既客氣，又坦白，可見宋鉞年事較長，兩人相知有素；因此，可以斷定孟子是研究過他的學說的。）

孟子的思想，可以用他書裏一句話來概括它，就是『道性善，言必稱堯舜』。（滕文公

篇）道性善，表現了他的哲學傾向，言必稱堯舜，則表現了他的政治理想。

『孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』（盡心篇）

程子解釋道：『心也，性也，天也，一理也。自理而言，謂之天；自稟受而言，謂之性；自存諸人而言，謂之心。』（朱熹集註引）程子是用自己的見解在解釋孟子的，關於這，姑置之不談；但所謂『心』、『性』、『天』三者，是關於同一事物（姑且用『事物』二字）的三種不同的表現，程子的看法是對的。依我看來，孟子的所謂『天』，等是宋鉞的所謂『道』；有時也稱之爲『神』，爲『氣』，或『靈氣』。由此而導出：性出於天，心本於性，心有善端，所以性也是善的。——這一套理論，似乎更爲順理成章。孟子有一段常被引用去說明性善的話：

『人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內（納）交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心（按告子篇

「辭讓」作「恭敬」，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。……苟能充之，足以保四海；苟不充之，

不足以事父母」。（公孫丑篇上）

孟子這樣地以「人乍見孺子將入於井皆有怵惕惻隱之心」，去證明人的心都是自然地有「仁之端」，因而推論到都有「義」「禮」「智之端」，以示心有「四端」，所以性是善的。那麼，爲甚麼人又會有不善的行動呢？他認爲那是受了環境的影響，所「陷溺」的緣故。所以說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（告子篇）又說：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。」（同上）本來性是可能爲善的，這就叫做性善，如果爲不善，那是另有原因，性是不能負責的。因此，孟子在存養（修養）方面，就主張「擴充」，「求其放心」，「善養浩然之氣」，「養心莫善於寡欲」等等。——這些存養方法，幾乎無一不和宋尹學派的見解平行的，甚至有些連字句都一樣。現在先從孟子對於心的見解說起：

「體有貴賤，有大小，無以小害大，無以賤害貴；養其小者爲小人，養其大者爲大人。」（告子篇）

甚麼是「小體」呢？那是「耳目之官」。甚麼是「大體」呢？那是「心之官」。拿甚麼來分大小貴賤呢？那是「思」與「不思」。請看下面這一章：

「公都子問曰：鈞（均）是人也，或爲大人，或爲小人，何也？曰：從其大體爲大人，從其小體爲小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也：此爲大人而已矣。」（告子篇）

心術篇上云：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也。心無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。……心術者，無爲而制竅者也。」「心」和「耳目」有「君」和「官」之分，這就是孟子「大小貴賤」之所本。因此，宋尹治心，不欲「嗜欲充盈」，因爲「虛其欲，神將入舍，掃除不潔（按「不潔」指嗜欲說），神乃留處。」（心術上）故主張「不以物亂官，不以官亂心。」

（內業篇）以物亂官，以官亂心，這與孟子『耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣』，是一樣的意思。而治心的結果，就是『心全於中，形全於外，不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。』（內業篇）這就是『從其大體爲大人』，『先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣』的另一種表現。

孟子答公孫丑問『何謂浩然之氣』說：『難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。其爲氣也，配義與道，無是，餒也；是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心，則餒矣。』試把這一段文字和內業篇下引二段比較一下：

『是故此氣也，不可止以力，而可安以德，不可呼以聲，而可迎以音（意），敬守勿失，是謂成德。』

『精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂達，（原作通，依韻改。）乃能窮天地，被四海。』

所謂安以『德』，不就是『以直養而無害』，而『集義所生者』嗎？所謂『塞乎天地之間』，不就是『窮天地，被四海』的嗎？所謂『浩然之氣』這一名稱，不是脫胎於『浩然和平』，以爲

氣淵』的嗎？養氣之極，孟子說：『萬物皆備於我矣』；『夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。』（均見盡心篇上）而內業篇則云：『意氣得而天下服，意氣定而天下聽，搏（專）氣如（而）神，萬物備存。』其他平行的思想，尙有應該詳細地研究的，這裏從略了。（郭沫若先生由上引『配義與道』一句，以爲孟子既言義又言道，道字便無着落，證明孟子蹈襲宋鉞：甚確。——見宋鉞尹文遺著考）

總而言之，孟子受了宋尹的影響，而把孔子『性相近』的見解，發展爲性善說，因而給與『仁義禮智』等德目以先天的根據；其備受後儒尤其宋明道學家的崇拜，不是偶然的。

孟子談政治，言必稱堯、舜。他的稱堯、舜，不同於孔子之一般的稱讚，像他所引的那樣：『大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之；蕩蕩乎，民生無能名焉。君哉舜也，巍巍乎，有天下而不與焉』；（滕文公篇）而是有內容的。那就是所謂『仁政』：

『孟子曰：離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。』

『聖人……既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。』（離婁篇）

由此觀之，所謂堯舜之道，就是『仁政』，也就是『不忍人之政』。而這不忍人之政，還是由不忍人之心擴充而來的。所以他說：『人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。』（公孫丑篇上）也即是所謂『苟能充之，足以保四海』的。這種想法，在內業篇也有相同的文句。例如：『得一之理，治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。』不過，孟子所謂仁政的具體內容，則爲孔子禮治（或德治）的發展而針對戰國當時的現實的。孟子對齊宣王的一段話，可以代表他的見解。

『曰：無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔（網）民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之蓄，無失其時，七十者可以食

肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負載於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也！」（梁惠王

篇上）

這種理想的仁政，固然不是甚麼「堯舜之道」，而且也不是文武之政，而是他「按往舊造說」的理想政治，所謂「百畝之田」，是以所謂「井田」為背景的；但是民可以有「恆產」，那就不再是「普天之下，莫非王土」的土地制度了。他反對當時「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城」的「率土地而食人肉」的侵略，說是應該「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。」（均見離婁篇）為甚麼一方面主張制民之產使之足以仰事俯畜，另一方面又要反對「辟草萊，任土地」者呢？這是因為當時主張任地力，漫經界者，都是主張「耕戰」，主張侵略，和他的以仁義為基本的仁政相反的緣故。他雖然承認無君子莫治野人，無野人莫養君子，即「勞心者治人，勞力者治於人，治於人者食人，治人者食於人」為天下之通義，（均見滕文公篇）但敢於說：「民為貴，社稷次之，君為輕」；（盡心篇下）敢於說：「出乎爾者反乎爾者也，夫民今而後得反之也」；（梁惠王篇）敢於說：「殘

賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。這固也由他同情於人民，但也由於人民已經比春秋末葉更有力量的反映。

第五章 莊子

莊子是道家思想的創立者，也是稷下黃老三派的集大成者。司馬談敘六家要指，始把道家列爲六家之一，但其子司馬遷作史記，却常用『黃老之術』，代表道家思想。後漢書馬融傳言融嘗告人：『今以曲俗咫尺之羞，滅無質之軀，殆非老莊所謂也』，『老莊』連用，蓋自融始。恐怕當時已有這成語，及魏晉清談時代，『老、莊』遂成爲流行語，代替了『黃、老』了。單看這種名稱的變遷，也可以知道莊子思想在道家佔着怎樣重要的地位。

莊子是宋國人，他曾爲漆園吏，大概是一個小職員。他的時代約略和孟子相當，或許稍後些，他們兩人，似乎是不相知的。比着宋鉞，自然是晚輩。

天下篇把莊子以前的黃老學派，分爲三派敘述，對於關尹老聃一派，備極尊崇，擬之爲『古之博大真人。』雖然把莊子另外敘述，也並沒有明白表示他即繼承老聃的學統，但從大家所公認爲莊子著作的內篇七篇關於老聃所說的話看來，相信一般認爲莊子出於老聃，是有

根據的。例如養生主篇末尾一章寫「老聃死，秦失吊之」一段故事，表示老聃能「安時而處順」，而斥其他哭者「忘其所受」，不能了解老聃（馬敘倫莊子義證），完全採取贊成的態度。（但郭注却說反了。）又如應帝王篇老聃答陽子居問「明王之治，功蓋天下而似不自已，化育萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測而遊於無有者也。」（在道德經，這幾句話表現爲「生而不有，爲而不恃」的語句）一章，也是以老聃的話證成己意的。

對於彭蒙田駢慎到偏向於法治的一派，莊子所受的影響較少，所以天下篇直斥他們「不知道」，僅僅許其爲「概乎皆嘗有聞者」而已。但是，也不能說毫無影響。比方說，他們的「齊萬物以爲首」，「知萬物皆有所可，有所不可」，以及「彭蒙之師曰：古之至人，至於莫之是莫之非而已矣」之類，不是和莊子的「齊物」「不譴是非」而主張「兩行」等見解，有着「一脈相通」的地方嗎？

對於宋鈃尹文一派，天下篇盛稱他們說：「圖傲（驕傲）乎救世之士哉！」似乎和稱讚墨子爲「才士也夫！」的語氣差不多；是著重他們的救世態度，不是稱讚他們的思想內容。幸而宋尹的遺著已被發見，如果覆按一下，我們便可以知道莊子的思想，的確受了他們很大的

影響，最明顯的就是關於「道」的見解。莊子是研究過宋鈞的。逍遙遊篇云：「……而宋榮子（按即宋鈞）猶然笑之，且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣；雖然，猶未有樹也。」連他的性格即「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」都知得那麼清楚，說得那麼肯定，決不是沒有研究過他的思想的人能夠說得出的。莊子關於「道」，在大宗師篇這樣地說：

「夫道，有情（精），有信，無爲，無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本，自根，未有天地，自古以固存；神鬼，神帝，生天，生地；在太極之先而不爲高，在六（大）極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老……維斗得之，終古不怠；日月得之，終古不息；……黃帝得之，以升雲天；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維騎箕尾而比於列星。」

這一段形容「道」的文章，其思路及所含有的因素，差不多都可從內業心術等篇找到相同或類似的字句；所不同的，只是在彼是分散的，而在此則集中的，在彼是較浮泛的，在此則精練的而已。這就是莊子本於宋尹的一個旁證。爲省讀者自己去翻書起見，讓我再把有關的文

句，摘鈔幾則於左，以資比較：

『凡物之精，此(化)則爲生。下生五穀，上爲列星，流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入乎淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。』

『不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。』

『道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也，人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也。』

『凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。』(以上內業

篇)

『虛而無形謂之道，化育萬物謂之德。』

『天之道，虛而無形。虛則不屈，無形則無所牴牾(原作位避)，無所牴牾，故偏流萬物而不變。德者道之舍，物得以生。……以無爲之謂道，舍之之謂德。』(以上心術上)

『道者一人用之、不聞有餘，天下行之、不聞不足，此謂道矣！小取焉則小得福，大

取焉則大得福，盡行之而天下服，殊無取焉則民反，其身不免於賊。」（白心篇）

把上面所引雙方的文字比較一下，他們的見解幾乎完全吻合，就用字的精練說，文章的整齊說，莊子的那一段，自然高明得多，這分明是佔了『後來居上』的便宜。至於『道』這個觀念，或許真是出於老聃（比孔子年代略早，孔子嘗向他問禮的老聃）。雖然天下篇有含蓄地說過『以本爲精，以物爲粗』的話，而心術、內業等篇也沒有積極表現宋尹出於老聃的痕跡，不過，從心術、內業等篇的表現看來，他們的天道觀是已經相當發展了的，不是草創階段文字，所以，最可能的是老聃發其端，宋尹等衍其流，而莊子則集其成。若以莊子直接繼承老聃，似乎有點突兀。書闕有間，我們也只能作這樣程度的推測。

假如可以作這樣的推測的話，則莊子也受了宋尹調和儒墨的影響，並由於『不謹是非』聽其『兩行』的立場，他本身（內篇）雖也『剝削儒墨』，但不爲已甚，不若他的後學那麼激烈，他還借用孔子與顏淵的對話來表現自己所謂『心齋』『坐忘』的見解。但這似乎不夠作爲莊子出於儒家的證據。第一，儒墨『俱道堯、舜』，雖『取舍不同』，但都是崇拜先王，至少是託諸先王的。莊子就不是這樣，他一方提出伏羲黃帝顓頊（大宗師篇）來壓抑儒

家的堯、舜，另一方面竟向堯舜開玩笑，而託爲連叔的話說神人的事可信：「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，……是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物爲事。」這樣地抹殺了儒墨的所謂「先王」。第二，莊子根據自己的天道觀，認爲「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可，（因爲）道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」於是主張超越是非，聽其「兩行」。即是所謂「彼（非）是莫得其偶，謂之道樞。樞，始得其環中，以應無窮」的（均見齊物論篇）第三，所謂「坐忘」，——「顏回曰：墮肢（肢體，黜聰明，離形去知，同於大通：此謂坐忘」。（大宗師篇）這種境界，正同於齊物論所謂「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒然似喪其耦」的境界，而在那裏，他却借南郭子綦之口說出「今者吾喪我」這句話來。「吾喪我」，就是「墮肢體，黜聰明」的坐忘。由此可見孔顏對話也是一種寓言。第四，所謂「心齋」——「仲尼曰：一若志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣，聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（人間世篇）這，用的是仲尼之名，而說的却是宋尹的話（請參看本書所引內業心術諸篇的話），不是孔子有了甚麼「教外別傳」。這樣看來，與其說莊子出於儒家，

毋寧說他出於宋尹，或者通過宋尹而上接老聃，更爲合理。

莊子既認爲道是宇宙的本體，沒有比它更根本的東西，從古以來就是如此，它超越時空而又無所不在，它本自根，但又生成萬物。萬物既出於道，道又無所不在，故萬物可說是道的化身。所以，萬物有變化，惟道不變；萬物皆相對的，道纔是絕對的。所以由他的觀點看來：

(一)大小是一樣的。大鵬之大不必羨，斥鷃之小無足憐，朝菌、惠姑的小年不必悲，冥靈、大椿的大年無足喜；都是道所使然，它們所以表現道的雖有不同，但都是有得於道的則一樣。凡是相對的東西，都可以這樣看的。所以他說：『天下萬大於秋豪之末，而太山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲天。』(齊物論篇)

(二)『以可不可爲一貫』。事物既是相對的，就沒有絕對的是非。在他看來，因爲見解偏倚，言辭浮誇，所以有儒墨的是非，以是其所非，而非其所是。他以爲：

『物無非彼(非)，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰：彼(非)出於是，是亦因彼(非)，彼(非)是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方

可。因是因非，因非因是。是以聖人不由（用）而照之於天（道）。」（齊物論篇）

不謂是，故無非，不謂非，故無是，『彼（非）是莫得其偶』，是非也就息了。這就『謂之道樞』，也就是他的所謂『兩行』。一句話說，就是以『不了了之』。

（三）『以生死爲一條』。人既是萬物之一，也就是道的化身，生是適然而生，死也是適然而死。故生無可羨，死也無須怕。他譬之爲夢覺：

『予惡乎知悅生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪（按即幼年走失的意思）而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。——予惡乎知夫死者之不悔其始之蘄（求）生乎？夢飲食者，且而哭泣；夢哭泣者，且而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊（察察）然知之，君乎，牧乎，固哉！丘也與汝皆夢也。予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。萬世之後，而一遇大聖知其解者，是且暮遇之也』（齊物論篇）

因此，他說：『古之真人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距，儵然而往，儵然而

來而已矣。」（大宗師篇）生是「儻然而來」，死是「儻然而往」，故無須動其情感。所以說：「適來，夫子時也，適去，夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。」（養生主篇）在大宗師篇中他又說：「陰陽」（其實即「道」）於人，不翅於父母，子對於父母，應該「唯命之（是）從」的，如果「彼（陰陽也即「道」）近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？」何況，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故所以善我生者，乃所以善吾死也」。他這樣，想對於「道」做個聽話的兒子的。但是，所謂「勞我以生，息我以死」云云，終於反映了現實生活的苦惱，透露了「知其無可如何而安之若命」的不大心和氣平的心境。因為他的心坎裏到底是貴生的。他的取戒犧牛，而願曳尾於塗中；他認山中大木「以不材得終其天年」；及「舍故人之家」不能鳴之鴈以不材見殺，弟子問他將何以自處，則又答道：「周將處夫材與不材之間。」（山木篇）這些都是貴生的表現。

因此，他的處世方法，純是滑頭的方法：他借籛伯玉之口說：「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入於無疵（就是說好好運用，做到不出毛病）。」（人間世篇）

這種處世法與他的德充符篇所謂「才全而德不形」，使人因其內德之充而忘其外形之醜的修養法也不一貫，這不是玄虛的理論屈服於無情的現實了嗎？其實就是「處於材與不材之間」的滑頭說法，一旦碰到不許你滑頭的現實，勢非弄到進退失據，狼狽不堪不止的。

荀子批評莊子，說「莊子蔽於天而不知人。……由天謂之，消盡因矣。」這一批評，頗切中莊子的毛病。因為他相信自然的道，所以看重「無爲」的「因」，（按心術篇也講「靜因之道」。）而看輕人爲的「創」。他說：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」就是說，從片面看，固然有分有成，有成有毀，這方面是分，那方面又是成，這方面是成，那方面又是毀。若從整個看，則無所謂成與毀，「道」元來是整個的。因而他舉例說：「有成與虧，故（按：故，此也，章炳麟說，下同。）昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」郭氏注云：「夫聲不可勝舉也，故吹管操弦，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴弦者欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故欲成而虧之者，昭文之鼓琴也；不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」看到莊子曾經說過「日鑿一竅，七日而混沌死」那段故事，可見郭氏這種注解，是不會違背莊子原意的。因此，莊子這種重「因」的見解，對於文

化的發展是不利的。因爲一切文化都要依靠人爲的創造，都是替混沌鑿竅的工作。要知人類縱沒法一步卽達到真理，但是隨着『鑿竅』工作的進展，人類是可以漸次接近真理的。所以在主張『制天命而用之』的荀子，要說他『蔽於天而不知人』，不但是自然的事，而且說得很對。

第六章 荀子(上)

荀卿，是生存在戰國末葉的一位儒家的大師（約當西曆紀元前三一〇年至紀元前二三〇年）。他的根本立場是儒家的立場。他的學問興趣很廣泛，自哲學、政治、經濟以至於文學，都在他注意研究的範圍。對於他以前和同時的學派，除了仲尼子弓以外，百家諸子幾乎沒有不受到他深刻的批判，就是儒家各派，也不能倖免。非十二子篇是一篇專門批判各家思想的文字。和莊子天下篇，韓非子顯學篇，鼎足而三，到現在都還是研究先秦諸子的人不能不讀的文章。此外，解蔽篇有這樣的一段：

「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執（勢）而不知知（智），惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用謂之，道盡利矣；由欲（原誤作俗）謂之，道盡兼矣；由法謂之，道盡數矣；由執謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣；此數具者皆道之一隅也。夫道者體常而盡變，一

隅不足以舉之。曲知(智)之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之。內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」

這樣扼要簡潔而且都很中肯，(我們在上章已證明了他批評莊子的話的適切。)要不是認真細心地研究過批評的對象而又有充分的理解力，是不容易做到這個地步的。尤其值得注意的，就是他所敘列各家的次序，大體也和莊子天下篇一致，可見這個順序是符合於先秦思想發展的史實的，如果再配上荀卿自己及其弟子韓非，就可以組成一張先秦思想發展史的編目了。

因爲荀卿那麼廣泛地研究而且批判了戰國時代百家之學，所以他能够吸收了各家的積極的因素，以壯大自己的體系的規模。首先，引起我們注意的，就是他論及宋鈞的地方特別多，足見他曾經十分研究過宋子的學說。他受宋子的影響也很大，所不同於孟子者，只在於他唯物論地接受了宋子的自然天道觀。其證據主要在解蔽篇，其成果則主要見於天論篇。第二，荀卿的思想無疑地是儒家的。而作爲儒家的荀卿，他的特點可以用一個「禮」字來表現的。他的禮論，大體雖繼承着孔子的思想，但他把它發展起來，達到登峯造極的地步，在他之後，所謂禮學，幾乎再沒有什麼發展了。(關於樂，他也很重視，然而那可說是禮的附

庸。)第三，法術思想也佔荀子思想的重要部份。他批判過慎到和申不害，可能受到他們的影響。一方面他把禮的內涵擴大幾乎變成『法』的同義語；另一方面他言禮，也同時言法，有時禮法連稱，(例如王霸篇說：『是百王之所同也，禮法之大經也。』)有時以『禮義』和『法度』對舉，(例如性惡篇說：『聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。』)禮與法幾乎沒有軒輊。有時甚至把法估計得極高，說『法者，治之端也。』他就這樣地做了由禮到法(也即是由儒家到法家)的一座橋梁，給韓非奠好了法術理論的一些基礎。這一特點自是當時的社會經濟所要求，他不過是忠實地把它反映出來罷了。

荀子的宇宙觀(天論)在先秦諸子中，是最富於唯物論的因素的。他受了宋尹的天道觀甚深的影響；說正確些，他是以儒家經驗論的立場去批判地接受了宋尹的『道』的觀念的。其痕跡，在解蔽篇中可以找到許多。天下篇說宋鉞尹文『接萬物以別宥爲始』，別宥，也作別囿(呂氏春秋去宥篇)。囿是有所蔽，別囿就是解蔽的意思。接萬物是以心去接，故別宥也是『別』心之『宥』，因而養心之術是別宥的第一要着。故天下篇接着就述說道：『語心之容，命之曰心之行。』可見『別宥』和『心術』，是宋尹學術的主要方法。這方法，荀子

是批判地接受了。他的解蔽論就是專門闡明这方面的文章；不但篇名「解蔽」就是「別宥」的對譯，而且還襲用了他們許多術語，如「心術」，「心容」，「虛壹而靜」等等。因為是批判的接受，所以往往自己另下新的解釋，如「虛壹而靜」之類，都有他自己新的定義。這點留在下面敘述荀子名辯思想那裏來說。

荀子天論篇云：

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得和以生，各得其養以成。不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」

心術上說「虛而無形謂之道」。內業篇說：「凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」又說：「一物能化謂之神。」宋尹這個宇宙本體的道（或神），一到荀子手裏，它便被稱為「天」；而且是「列星隨旋……風雨博施」的「天」，「皆知其所以成，莫知其無形」的。對於「神」這一名，他也另下定義說「不見其事而見其功，夫是之謂神」了。而「莫知其無形」這句話，如果知道它是針對着「虛而無形」說的，便不會覺得

突兀了。這樣，荀子便斷然和西周以來的上帝神的天道觀分手，同時也 and 宋尹學派之類的形而上學的天道觀分手。於是主張『明天人之分』，說『唯聖人不求知天』，又說『明於天人之分則可謂至人矣。』於是，他建立了勘天思想，說『大天而思之，孰與物著而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之。』他就這樣地真正地充實了儒家『與天地參』的理想。所以說：『聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是則知其所爲，知其所不爲矣！則天地官而萬物役矣。』所以說『天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參而願其所參，則惑矣。』（引句均見天論篇）這種『天論』，貫徹了荀子整個的思想，在他的性論和認識論，都表現得格外明顯。

如果可以說在孔子的思想中，最凸出的是『仁』，孟子的思想中最凸出的是『仁義』，那麼荀子的思想，最凸出的就是『禮』。勸學篇云：『學惡乎始，惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮』。又云：『禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。』可見荀子很重視禮。孔子言仁，而答顏淵問爲仁之目，則曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』，荀子的禮論，無疑地應該溯源於孔子。然而一到了荀子

手裏，禮的意義便不同了。

第一，孔子不說明禮的起源，只當做客觀地存在着的東西承認的。但荀子却着重禮的起源，他的禮論篇一開頭便從說明禮的起源開始，而且同樣的話在書中說過不止一次：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長；是禮之所（以）起也。故禮者，養也。」

話語雖在說明禮的起源，但眼光却貫射到法的對象——「物」的「度量分界」。（這是權利思想的萌芽，和孟子求「禮之端」於「辭讓之心」——在告子篇索性改爲「恭敬」的觀念論，何等兩樣！）如果把文中的「禮」字換成「法」字，不就成了很好的法的起源論嗎？或許還要適切些。爲甚麼荀子要說明禮的起源呢？那是因爲荀子時代，奴隸所有社會已到了快要變革的前夜，西周以來的所謂禮者已失其權威。故在孔子時代，只要說這是「禮也」或「非禮也」，便可使人們無話可說，到了荀子時代已非說明爲甚麼要有「禮」，就沒法使人重視禮了。到了荀子時代，隨着私有權而產生的法律，已經不是鑄個把「刑鼎」之類便可了事的時候了。

候了。他的弟子韓非曾批評申子說：「申不害，韓昭候（按自前三五八年至前三三三年）之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在舊法前令則道（按即援用也）之，利在新法後令則道之；新故相反，前後相悖」。（定法篇）又記「魏昭王（按自前二九五年至前二七七年）讀法十簡而睡臥」的故事（外儲說左上），可見荀子當時（他死在春申君被殺之後，即前二三八年之後）的社會已經是「法令滋章」的了。這種現象，荀子自然不能熟視無覩。故始而擴大禮的範圍，使之幾等於法，終則直接地發表他的法術思想，（他的法術思想成熟於晚年，後文再說。）所以，他的禮的起源論，也就不自覺地涉及「物」的「度量分界」了。

第二，荀子擴大禮的支配範圍，不但包括「法」和「類」（「禮者，法之大分，類之綱紀也。」）甚至擴大到天地日月等上面去，即是把禮看做社會和自然的共同準則：

「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬（物）變（而）不亂，貳（按當作實，貳也。）之則喪也，

禮豈不至矣哉？……故……禮者人道之極也。」（禮論篇）

像禮論這樣的形容，則荀子的所謂「禮」，簡直就等於宋尹的所謂「道」，顯然和他在天論篇嚴辨「天人之分」的主張不大調和。但這是變革期之學者所常有的現象，毫不足怪。而且對於新興的統治階級，西周以來的所謂天命，既經喪失其維繫人心的權威，自須乞靈另一根據，如像天尊地卑的自然現象之類。荀子把禮擴展為自然和社會的共同準則，正是客觀地反映了這一要求的。這就使儒家的禮學發展到盡頭，所以漢人編纂禮記，大量地採取了荀子的理論，自此以後，儒家對於禮學，只能做些註疏的工作，再也沒有新的發展了。

第七章 荀子(下)

上章說明了荀子把禮的範圍擴大到包括法、類在內，至少也與法相等。本章試就荀子的法術思想略加說述。前面引了荀子批評慎申二子的話：「慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知智。……由法謂之，道盡數矣。由勢謂之，道盡便矣。」可見荀子對於初期法家也會經下過研究的工夫，並以他儒家尊賢重智(理智)的立場給以批判。但由於他有自己的天論和性論，故其政治理想，截然不同於孟子的所謂仁政，而是尊賢重智的法術思想。荀子的法術論，和他的禮樂論教育論一樣，都以性惡論為基礎，而性惡論又以自然天道觀為基礎。——因為天是自然的，所以凡是自然而不是人為的，荀子都稱之為「天」，如「天情」(「好惡喜怒哀樂」)，「天官」(「耳目口鼻形態」)，「天君」(「心」)之類的「天」，都是作為「自然的」意思用的。「好惡喜怒哀樂」，既是自然的「情」，那麼，性應該也是自然的性了。所以說：「生之所以然者謂之性，性(生)之和所生，精合感應，不事而自然謂之

性。』(託名篇)所以說：「不可學不可事而在人者，謂之性；可學而能可事而成之在人者，謂之僞。』(性惡篇)「僞」，只是人爲的意思，並不是誠僞的僞；他的所謂「性惡」，也不指此。(因而隨着邏輯的歸結，性是聖人和凡人一樣的。所以說：「餓而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是舜桀之所同也。』(非相篇)「無待而然」，就是自然。因爲人生而有「好利而惡害」之性，於是「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣」，(富國論)「爭則亂，亂則窮」；(禮論篇)「爭和亂是不好的，即是惡的，所以他認爲性是惡的。然而，『積靡』可以使它變化，即是學習可以「化性」而使之善，故曰：「人之性惡，其善者僞(人爲)也」。(性惡篇)但「化性」必須有一個條件，那就是必須有「養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲」的經濟條件。(禮論篇)這是他的法術論的基礎，同時又成爲他的禮論的基礎。這裏值得注意的是荀子的這些理論，已隱然以社會爲背景，不懂所謂「爭」、「亂」乃至「欲多而物寡」之類都是社會的現象，而且他已看到「人能羣」、有「分」有「義」的社會性了。(王制篇)這恰和孟子的抽象的人性論不同的。惜爲時代所限，沒有更進一步的展開。

正因爲人生而有『好利而惡害』之性，故嚴賞刑罰纔有作用，就是說纔能『勉之以慶賞，懲之以刑罰』。（王制篇）同時也因爲性惡，所以要有刑政（禮樂教育也是這樣）。所以他說：

『人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之執（勢）以臨之，明禮義以化之，起法正（政）以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治而合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當（嘗）試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而視天下人民之相與也，若是，則強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，（俞樾謂譁當作華。華，分裂之也。）天下之悖亂而相亡，不待頃矣。』（性惡篇）

可見荀子的法術論是建築在性惡論——主要在生而有『好利而惡害』之性的基礎上面，沒有一基礎，就什麼法術也不能成立。大抵法家理論都有這一基礎，他的弟子韓非就是接受了它而走到反對『德厚』的極端去的。

爲了說明荀子法術思想的方便起見，並藉以略示荀子的文藝見解，在這裏來寫點關於他

的成相篇的插話，我想是適宜的。成相篇是二千餘年前的一篇通俗文藝作品。它的形式是擬民間春者相杵的歌——一種勞動歌；它的內容則爲荀子本人的思想概要。盧文弨說：「審此篇音節卽後世彈詞之祖」；郝懿行說：「荀子……知道不行，發憤著書，其旨歸意趣，盡在成相一篇」；都是確有見地的話。荀子爲戰國末葉儒家的大師，對於詩書禮樂都很重視，而且尤長於詩。相傳毛詩魯詩都出於他的傳授，但到了自己要用詩歌形式來抒寫思想情感的時候，他却不去模倣詩經而是模倣民歌。這自然由於民歌的形式更富於變化，便於自由地抒寫複雜的思想情感。同時，也許是有意利用着這通俗的民歌形式去傳播他的主張抱負。荀子的年代略後於屈原，屈原的離騷，把民間文學擴大起來，代替了僵死的貴族文學——詩經式的詩，荀子成相篇也利用了民間歌的形式音節去抒寫自己的思想，不用自己所專長熟悉的舊詩的形式；這些現象固然表現了一個人的文學眼光，但由此也可以看出社會的變革時代，多麼適宜於文學的發展。荀子同時還創造了一種「賦」體。在先秦思想家中，他可以說是唯一喜愛文藝，而且留下了作品的。可是不幸得很，他這一方面，向來沒有受到人們的注意和贊揚。這是不公道的。

成相篇是一篇包含五十六章歌辭而成的詩篇。全篇可分爲三大部分，第一第二兩部各十二章，第三部僅十二章。每章五句，頭兩句各三字；第三句七字；末兩句原則是上四下七，但往往變更字數，使歌詞生動變化。（這裏荀子替我們保存了一種古代民歌的形式。）依我看來，這篇文章確是荀子晚年的作品，在本篇中有着他的內證。例如第十一章云：

「世之愚，惡大儒，逆斥不用孔子拘，展禽三緇，春申道緹基畢輸。」（緹，止也；與輟同。輸，墮也。）荀卿很崇拜孔子，也會受知於春申君，春申失敗，廢居蘭陵；這章所說的內容完全符合於他的身世。可見此篇是作於春申君被殺之後，荀子廢居蘭陵時候的。第四十三章云：「欲對衷（遂衷），言不從，恐爲子胥身離（罹）凶，進諫不聽，劉而（以）獨鹿（按：卽麋鹿，劍名）棄之江。」四十章云：「觀往事，以自戒，治亂是非也可識，口口口口，託於成相以喻意。」——這種憂讒畏譏的語氣，不但和春申君死後失勢廢居的情況相符，而且與堯問篇末弟子所記：「孫卿迫於亂世，歸於嚴刑（按：釁，亦迫也。），上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成……懷將聖之心，蒙伴狂之色，視（示）天下以愚」的話也相合。本章末句「託於成相以見意」，這是詩篇終結的表示，但後面又再來十二章，而且集中於法術思想的表

現。因此，我認爲這十二章寫成的年代更晚，足以代表荀子晚年成熟的法術思想。

總起來說，成相篇是荀子晚年自寫的思想大綱，在全書其他各篇中，在在可以找到和它平行的文字。由這一互勘，我們可以證明現存荀子三十二篇差不多都是可靠的，研究上可以放心利用。又此篇前兩部分多尙賢崇禮的辭句，後一部分則集中於法術思想的敘述，邏輯上也和由禮到法的發展一致。

荀子在政治方面主張「法後王」，他認爲「禮莫大於聖王。」但「文久而息」，故「欲觀聖王之跡則於其粲然者矣，後王是也。……欲知上世，則審周道。」（非相篇）成相篇亦云：「文武之道同伏羲」，（第十三章）「至治之極復後王。」（同第十四章）其實他的所謂「後王」，就是孟子所謂「先王」，不過因爲文獻可徵的關係，略重「周道」，也是孔子「郁郁乎文哉，吾從周」的意思。所以說：「道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」（玉制篇）因爲文武在當時說，本是「先王」，故他無意之間，在「後王」上面用了一個「復」字，但爲了針對着道家等的提倡伏羲黃帝，故又特稱爲「後王」。在這一點，荀子完全保持

着儒家的本色，他在成相篇四章中主張，「貴賤有等明君臣」，主張「上能尊君下愛民」，主張尚「賢」崇「禮」，「明德慎罰」，都是儒家的思想。

但由於社會變革，日近成熟，反映於他的思想，便形成了由禮到法的過渡形態，所以在第四十五章以後，我們可以看到荀子的法術思想的集中表現，與前四十四章大不相同。（按：法與禮的鬥爭，可以說自孔子時代早已開始了。孔子「道之以政」章，就是它的反映。）

第四十六第四十七兩章，言「足國之道」。富國篇有一段平行的文字說：「足國之道，節用裕民而善臧（藏）其餘。節用以禮，裕民以政。……上以法取焉，而下以禮節用之，……夫君子奚患乎無餘？……禮者，貴賤有等，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜。……故曰：「朝無幸位，民無幸生。」……輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪民時，如是則國富矣。夫是之謂裕民。」『上以法取（於民）焉』，上下已有法的關係存在；『朝無幸位、民無幸生』，也含有法家循名責實的傾向；所謂「務本」，『輕田野之稅，省商賈之數』等等，已經含有封建社會重農思想的意味。——這是反

映了社會客觀的要求的。

到了第四十八、四十九、五十三、五十五這四章，纔是真正的法的思想。第四十八章言用人之法，君道篇也有平行的文字。「表儀既設民知方」，即君道篇所謂「尙賢使能則民知方」，雖然還是儒家尙賢的思想，但「論有常」，「進退有律，莫得貴賤孰私王」，即是君道篇所謂「稽之以成」，「校之以功」，「明主有私人以金玉珠寶，無私人以官職事業」的意思，則已屬於法家思想了。第四十九章言法禁。「君法義」，即王制篇所謂「分、義」的「義」，也即「物之度量分界」（禮論篇），這樣的法謂之「義法」（王制篇），這樣的法，「禁」則「不爲」，「循之者榮，離之者辱，孰它師」，這是法行禁止，使民以法爲師的意思；君子篇也有和它平行的文字。第五十三章言刑罰。「下不得用輕私門，罪禍有律，莫得輕重威不分」，即王制篇所謂「無功不賞，無罪不罰」，「刑罪不過」。君子篇所謂「古者刑不過罰，賞不踰德……是以爲善者勸，爲不善者沮，刑罰綦省而威行如流，政令致明而化易如神。」確是法家「信賞必罰」的思想，「輕私門」尤爲法家所致意。第五十五章言教令。「君教出，行有律，吏謹將之無銜滑。下不私請，各以口宜舍巧拙。」這是說，官吏傳達君的

教令，必須謹慎將事，毋敢上下其手，只看其合不合於教令，而無所謂巧拙。這幾章，總起來說，其要旨無非是君權要尊，君法要明要義，教要行，禁要止，慶賞不踰功，刑罰不過罪，臣守職，民悅教，尚賢使能，信賞必罰，私請不行，進退有律，以完成一個君主專制以法爲標準的官僚制度。這種思想，與其說是儒家的，毋寧說是法家的。

荀子也頗多言「術」，但不重「勢」，故批評「慎子蔽於法而不知賢」，而忽略他的論「勢」；批評「申子蔽於勢而不知智」，而不及他的論「術」。

因爲荀子尚賢，故輕勢，故他雖承認「人主者天下之利勢也」，但以爲勢者「不以道持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其綦也素爲匹夫而不可得也」。（王霸篇）

因爲荀子重智，故也談「術」。現在從君道篇鈔出兩段爲例：

「故古之人……其取人有道，用人有法。……校之以禮，而觀其能安敬也，與之舉措遷移而觀其能應變也，與之安燕而觀其能無流淫（原作惰）也，接之以聲色權利忿怒患險而觀其能無離守也。彼誠有之者與誠無之者，若白黑然，可誥邪哉？故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明主之道也。」

用人而至要「接之以聲色權利忿怒患險而觀其能無離守也」，則已經超出了考績的範圍而在用術（手段）了。另一段是說人主有利用左右便嬖以觀察臣下的必要：

「牆之外，目不見也，里之前，耳不聞也，而人主之守司，遠者天下，不可不略知也。天下之變，境內之事，有弛易鬪差者矣，而人主無由知之，則是拘脅蔽塞之端也。耳目之明如其狹也，人主之守司如其廣也，其中不可以知也如其危也，然則人主將何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窺遠收衆之門戶關鑿（向）也，不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者然後可，其知惠（智慧）足以規（窺）物，其端誠足使定物然後可，夫是謂之國具。……故人主無便嬖左右足信者謂之闕，無卿相輔佐足任者謂之獨，所使於四鄰諸侯者非其人謂之孤，孤獨而隳（爾）謂之危。國雖若存，古之人曰：亡矣！」

這樣地把「便嬖左右」和「卿相輔佐」及「使」者同視爲「國具」，都是「不可不早具」的，足見荀卿怎樣的重視用術。（成相篇第五十二至五十四章，也和君道篇此文平行。）不過，荀子反對人主「周隱」不露辭色，說「周而成，泄而敗，明君無之有也；宣而成，隱而敗，闇君無之有也。」（解蔽篇）尙未走到申不害韓非那麼極端。

第八章 韓非子

韓非，爲韓國的諸公子，與李斯俱師事荀卿，傳其學，發展其涉術思想，終成爲法家的集大成者，同時也是戰國『諸子之學』的殿軍。人或傳其書至秦，始皇讀孤憤五蠹之書，很佩服他，聽了李斯的話，知道是韓非的著作，因急攻韓而索韓非。於是韓非奉使，以始皇十四年入秦，卽在這一年受李斯姚賈的讒害而被殺。（始皇十四年，爲西曆紀元前二三三年。韓非的生年未詳。）

韓非傳荀卿之學，是可信的。（可以從荀子找到證明）荀子以性惡論做他的禮論和法術思想的基礎，認爲人生而有『好利而惡害』之性，故可能『勉之以慶賞，懲之以刑罰。』而韓非的思想也繼承了他這一觀點，漸次洗落儒家的色彩而發展爲法家反對『德厚』的主張。

韓非子二柄篇云：

『明主所道制其臣者，（按：道，由也。）一柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑、

德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑、德，則人臣畏其威而歸其利矣。」

「畏誅罰而利慶賞」，即根於所謂「好利而惡害」的人性。這裏「刑德」這個「德」字，還殘留着儒家的痕跡，但到了顯學篇就明白反對「德厚」了：

「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以是知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」

荀子「法後王」，而韓非則稱「後聖」。荀子的所謂後王，指的是文武，因爲「文久而息」，桀、宋已不足徵，在當時所謂「聖王之跡」，只有文武纔是「其粲然者」，所以說，「欲知上世，則審周道。」這是他的「類不悖，雖久同理」的自然、歷史觀必然的結論。故在本質上他是復古主義者。如果韓非的稱「後聖」，在形式上也受過他的法後王的暗示的話，那裏，在內容上，他已把它澈底化了。韓非說：

「今有構木鑽燧於夏后之世者，必爲蘇、禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯、武笑矣；然則今有美堯、舜、禹、文、湯、武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖

人不務脩（循）古，不法常可，論世之事，因爲之備。（五蠹篇）

因爲韓非相信「世異則事異」，「事異則備變」（五蠹篇）這一歷史觀念，所以他的「後聖」是「不務循古，不法常可，論世之事，因爲之備」的。這不啻對於他老師的復古思想作了一個批評。前期法家的商鞅也早說過：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？禮法以時而定，制令各順其宜。臣故曰：治世不一道，便國不必古。湯武之王也，不循古而興，夏商之亡也，不易禮而亡。」（商子定法篇；史記也有同樣的記載）。韓非這種思想，當是承接商鞅一流的見解，——他是研究過商鞅的。所以「世異則事異」「事異則備變」之上都有「故曰」二字，表示確有所受。

韓非的法術論，有三個方面，就是法、術、勢。但這三者在他是認爲不可分離的，而以法爲中心；他所以爲法家的集大成者在此。關於法術之不可分，他在定法篇答客問，以爲法和術，譬之衣食，缺一不可。他說：

「今申不害言術，而公孫鞅（按卽商鞅）爲法。術者因任（按任猶能也）而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。——此人君之所執也。法者，憲令著於官府，賞罰

必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。——此人臣之所師也。君無術，則弊（蔽）於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」

韓非有見於「申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多」；有見於公孫鞅之治秦，雖有「法」以致富強，「然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣」，故「戰勝則大臣尊，益地則私家富。」由於這些事實，所以認為重法之外，還須有術，二者「皆帝王之具」，「不可一無。」他批判申子言術以為並不澈底：

「申子言，「治不踰官，雖知弗言。」……人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尙安假借哉？」（定法篇）

看來好像韓非言術，祇出自申子。其實，他的老師荀子也喜歡言術。在上章我們所引用的君道篇「牆之外，目不見也」那段文字中，荀子也稱「便嬖左右足信者」為「國具」之一。這種主張是不能不影響於韓非的。至於把它發展到獎告密，除陰姦等方面去，則真成了冰出於水而寒於水了。

可是，韓非主張人主必須「周密」，使人不測高深，以為「好惡見，則下有因而人主惑

矣，辭言通，則臣難言而主不神矣。這一見解，恰和荀子相反：無疑的是出於申子的。外儒說右上載：『申子曰：上明見，人備之；其不明見，人惑之。其知見，人惑之，其不知見，人慝之。其無欲見，人司（伺）之；其有欲見，人餌之。故曰：吾無從知之，惟無爲可以規之；』不正是欲使下無所因而保持其神祕的嗎？

既講用術，就必須保持周密神祕，若使人知道，便失去術的作用。這裏，問題不在於誰比誰聰明或陰險，而在於何以到了戰國末葉，無論儒家的荀卿也好，法家的韓非也好，都大言其術？那很明白：因爲到了荀韓時代，古代社會變革已經走近成熟時期，七雄之爭，也日益劇烈。那時候，君臣之間早已失掉過去氏族血統的紐帶，變成了買賣關係；（田舖教其子田章說：『主賣官爵，臣賣智力。』——外儒說右下）既爭於力，必重威勢；既計利害，必講法術：都是相因而至的。若在春秋時候，『若立君，則有卿大夫與守龜在』；（左傳定元年傳）『貴戚之卿，君有過則諫，諫而不聽則易位。』（孟子）在那樣的氏族貴族政治之下，人主就沒有多設耳目監視臣下的可能和必要，自然也就不令發生所謂『術』的思想。『周鞏簡公，棄其子弟而好用遠人』，（左傳定元年傳），結果是『鞏氏之羣子弟賊簡公。』

（同二年傳）他們不來監視你就好了，那裏容得你用『左右便嬖』之類去監視他們呢？到了戰國，時勢便不同了，人主漸漸有了這種可能和必要；這類現象多了，纔有理論。韓非不過集了申子以來這種思想的大成吧了。（因為韓非是法術的集大成者，無妨把韓非子中他的後學所附加的文字也算在他的賬內。）

關於『勢』這個問題，韓非也和荀子不同，是很看重勢的。韓非子中有一篇難勢，那就是專為擁護慎子的勢論而作的。韓非的所謂『勢』，和荀子所謂勢者不同，同時也把慎子的勢論發展了。他把『勢』分爲二種：一爲『自然之勢』，二爲『人爲之勢』。他說：

「夫勢者、名一，而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。今日：堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、舜爲不然也。雖然，非人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、十紂不能亂者，則勢治也。桀、紂生而在上位，雖有十堯、十舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者則不可亂。而勢亂者則不可治也。」此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得設而已矣，賢何事焉？……且夫堯、舜、桀、紂，千世而一出，是比肩踵踵而生也。世之治者，不絕於中，

吾所以言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處世而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。……相去亦遠矣。」

所謂「生而在上位」，就是「自然之勢」；所謂「抱法處勢」的勢，則爲「人之所得設」的勢，也即「人爲之勢」。自然之勢，偏重「君位」言，人爲之勢，則偏重「主權」言。荀子所謂勢，大體上是指自然之勢說的；由於他所說，「人主者天下之利勢也」，若「不以道持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其綦也，索爲匹夫而不可得也」，（五霸篇）可以推證。在這一點韓非自看深了一層。慎子的所謂勢，據難勢篇所引：「飛龍乘雲」那段文字看來，他說「堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」云云，似乎還是偏重於自然之勢。所以，韓非特別指出二種「勢」的區別，並且緊緊地把法和勢聯系在一起說：所謂「抱法處勢則治，背法去勢則亂」；乃至「廢勢背法」，「釋勢委法」云云，沒有一處不是以勢與法並舉的。這就是他發展了慎子勢論的地方，可惜很少受到人們的注意。

這裏值得注意的，就是韓非的立論，常就中主和中人着想。因為「中（主）者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂」，必須依「法」以為治，故曰，「抱法處勢則治，背法去勢則亂。」而所謂「法」，則屬於公布的成文法：

「法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。……故法莫如顯。……是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也。」（難三篇）

「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。」（定法篇）

法令如果公布了，那裏，統治者多少總要有所顧忌，所以一般法家認為「法雖不善，猶愈於無法。」（慎子語）

因為常就中人著想，所以他言法，一訴之於人民的「自為心」，所以說：

「夫耕之用力也勞，而民為之者，曰：可以得富也。戰之為事也危，而民為之者，曰：可以得貴也。」（五蠹篇）

「夫買庸而播耕者，主人費家而美食，調錢布而求易（良也）者，非愛庸客也，曰：如

是：耕者且深，耨者且熟云也。庸客致力而疾耘耕，盡功而正畦陌者，非愛主人也，曰：如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而必周於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。」（外儲說

左）

根據人民的「自爲心」他就得出這樣的結論：

「聖人之治國也，固有使人不得不爲我之道，而不恃人之以愛爲我也。」（姦劫弑臣

篇）

由此可知，法、術、勢三者是構成韓非的法術思想的三種要素，而且是以法爲中心而把術和勢有機地組織起來的。因此，我們研究韓非的法術思想，要保持結論的正確，就必須把它們聯系起來觀察。

法家的思想，可以說是在戰國社會變革的鬥爭中，生長起來的，它的倡導和實行者在韓非以前已有爲了實現這種思想而犧牲了，吳起商鞅就是其中的顯著者。韓非的孤憤可以說就

是一篇指出「知術能法之士與當塗之人（重人）不可兩存之仇」的控訴狀。（注意他老師荀子

的君道篇也有一段和孤憤平和的文字。）他自己雖然沒有參與實際的政治活動，但終也受了李斯姚賈的讒害，冤死於秦都。讒害了他的人，或許他意料所不到，但法術之士時時可能遭遇殺害，當已早在意中。孤憤中，「智士者遠見，而畏於死亡，必不從重人矣；賢士者修廉，而羞與姦臣爲伍，必不從重人矣」，這幾句話，正表示着他早有覺悟，雖心知其「危」但仍持論不屈。這裏請再從問田篇鈔一段韓子後學記述他和堂谿公的問答，來做一個傍證。（據說堂谿公爲韓昭侯時人，較韓非稍前，他們是否曾有這一問答，雖不無可疑；但就當做一種傳說的故事看，也還可以髣髴韓子的面影。）

「堂谿公謂韓子曰：「……今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀。何以效之？所聞先生術曰：楚不用吳起而削亂，秦行商君而富強，二子之言已當矣，然而吳起支解，而商君車裂者，不逢世遇主之患也。逢遇不可必也，患禍不可斥也。夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。」

「韓子曰：「臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌（民萌猶人民也）之度，甚未易處也。然所以廢先生之教、而行賤臣之所取者，竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便

衆庶之道也。故不憚亂主闔上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闔上之患禍，而避死亡之害，知明乎身，而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不敢嚮貪鄙之爲，不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有（又）大傷臣之實。」

第九章 名辯

第一節 「正名」的意義

事物都有它們客觀的存在，即是離開人們的意識而獨立存在的，但它們一反映於人們的頭腦，便次第形成人們主觀的觀念。這種觀念，用語言文字把它表示出來，便是所謂「名」。對於名而言，則其反映於人們頭腦而形成這個名的客觀事物，就叫做「實」。事物有它的屬性，因而名就有它的內容（邏輯上稱為內涵）。事物是變動不居的，因而名的內容也必然要跟着它的運動而發生變化。可是名是採取語言或文字的形式，故頗為固定。而且必須「約定俗成」——就是說必須經過大家的公認，纔能取得它的社會性，而成爲通行的名，這就要更使它僵硬化了，一般地說來，名的變化，常是落後於「實」的變化，而發生名、實背離的現象。在社會發生了變革，各種事物生起了質變的時候，名、實的離背也就更加迅速擴大。

而新興的事物，也要求人們給以新名。於是名、實的調整，也就作為社會生活的調整的一個重要部門而被提出來了。明白了這個道理，就容易了解為什麼先秦諸子，自孔子主張『正名』起，都關心於名實關係的問題，參加論爭的不限於所謂『名家』；也可以了解為什麼名辯的論爭，往往要帶上政治道德等等的色彩。因為他們爭的是『實』，而不只是『名』。『名者，實之賓也』（莊子），名只是實的表现形式而已。

名辯的論爭固然起於社會的需要，但爭論頻繁，自然會使人注意到辯論本身的法則；注意到要使自己主張得到大家的承認，必須把握住這種法則，纔能克服論敵，獲得勝利。後來，有些對這方面特別感到興趣的人，就專向這一方面發展，這就是漢朝人所謂『名家』，而當時所謂『察士』或『辯者』的。它的末流，也不免有的趨向『詭辯』一路。所以莊子天下篇說：『惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之』；桓團公孫龍之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之困也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪。荀子也罵着這些人說：『狂惑曠之人乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟（譬）稱，老身長子不知其惡也，夫是之謂上愚。會不如相鷄狗之可以爲名也。』（儒

（效篇）但是，就是那些所謂「詭辯」，也自有它的哲學上的傾向，自有它的社會的根源，對於當時的邏輯也未嘗沒有某些積極的貢獻；那不能簡單地用「詭辯」二字把它全部抹殺了的。要緊的是把它們放在整個的學術思想的發展中去觀察，看看先秦邏輯思想有了怎樣的發展路徑與成就。

第二節 孔子

孔子主張「正名」，在可靠的文獻中，可說是最早的罷，論語說：「子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎？」這是很富於政治倫理的色彩的。因爲孔子答子路這句話的時候，正是衛君父子在爭位，弄得來父不父，子不子的局面，他老人家有點看不順眼，有感而發的。及至子路笑他「迂」，他纔把下面這段大道理說出來：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」既然「正名」是爲要做到「言順」「事成」，自然所謂名，不只限於「大義名分」的名了；然而又扯到「禮樂不興，則刑罰不中」上去，就包含有「禮不下庶人，刑不上大夫」的政治

思想在裏面，就是「禮樂興」了，大夫以上的君子們纔可相安，纔能好好地運用其治庶人的「刑罰」而使之適「中」，民就可以有「措手足」了。照這樣說，孔子所欲正的名，也不限於辯察之士的所謂名了。到了哀公問政的時候，孔子就乾脆地答道：「君君、臣臣、父父、子子。」就是說做君的要做得像個君的樣子，做臣的要做到盡了臣的責任（父子也可同樣解釋）。怎麼樣纔像君，像臣，那就不是可以離開他的政治理想去解釋了。這至少是正名的大部分的精義。所以哀公很表同感地說了：「信如君不君，臣不臣，雖有粟，吾得而食諸？」的話；由此可見孔子的所謂正名，實在含有不少的政治倫理的意味。

第三節 墨子

墨子習於工藝，主張做事都須有規矩準繩，他叫它做「法儀」（「法儀」，就是規準的意思）。故墨子立論，特立「三表」法以爲規矩準繩。所謂「三表」法，他在非命上中下三篇中，都有敘述，而以非命上篇所述的爲完整。據抄如下：

「言必有三表。何謂三表？子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？

上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實，於何用之？廢（發）以爲刑政，視其中國家、百姓、人民之利。」

這個立言標準，是以經驗爲根據，並以事功爲檢證的。換句話說，第一「表」——所謂「本之於古者聖王之事」，就是接受古時的經驗，這裏要注意的，他說的是聖王之「事」，不限於聖王之「言」，也包含有事功的檢證在內。在非命中篇「聖王之事上」，還加上一項「天鬼之志」，便又包含有他託天改制的理想的成分在內。第二表——所謂「下原察百姓耳目之實」，在非命中篇作「察衆耳目之情」。「百姓」就是「衆」人。這就是要以衆人的經驗，見解爲根據。第三表——「發以爲刑政，觀其中國家、百姓、人民之利」，這就是要從政治的實踐上看看是否適合於「國家、百姓、人民」的「利益」，也即是要以事功爲檢證。有第二表，便不會陷於個人的偏見，有第三表，便可以離開經驗主義的泥坑。在耕柱篇有這樣的話：「公孟子曰：『君子不作，述而已。』」子墨子曰：『不然……吾以爲古之善者則述（述）之，今之善者則作之，欲善之益多也。』」公孟子似乎是一位儒家，「君子不作，述而已」，似指孔子「述而不作」而言。墨子「欲善之益多」，所以既要「述」，也要「作」，因之，

有了第一表，還要第二第三兩表。這是比孔子進步的。

墨子在非攻篇，也應用了這三表法，而且應用得很好。非攻上說：

『今有一人入人園圃，竊其桃李，衆聞，則非之，上爲政者得，則罰之。此何也？以虧人而自利也。』（案天志下於此云『不與其勞，獲其實，已非其有所取之故（以非其有所取之故）』，可以看作這裏『虧人而自利』的註脚。）

『至攘人犬豕鷄豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲（滋）甚，罪益厚。』

『至入人欄廐，取人馬牛者，其不（仁）義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲（滋）甚，罪益厚。』

『至殺不辜人，地（按：地，奪也。）其衣裘取（其）戈劍者，其不義又甚入人欄廐取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。』

『當此，天子之君子，皆知而非之，謂之不義。』

『今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎？』

「殺一人，謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往：

「殺十人，十重不義，必有十死罪矣。」

「殺百人，百重不義，必有百死罪矣。」

「當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。」

「今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。……此可謂知義與不義之辯乎？……」

這種論法，後來，墨家後學名之爲「推」，而於小取篇給它定義說：「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」試就上舉的例子來說，竊人桃李者，不義，攘人鷄豚者，不義，取人馬牛者，不義，殺不辜人奪其衣裘者，不義，殺一人謂之不義，殺百人百重不義，「天下之君子皆知而非之，謂之不義」，這就是所謂「其（這裏相當於「天下之君子」）所取」；「至大爲不義，攻國，則不知非，從而譽之，謂之義」，這就是所謂「其（天下之君子）所不取」。於是指出「今天下之諸侯將猶皆侵略、攻伐、兼并，此爲殺一不辜人者數千萬矣」，「虧人愈多」，「不仁滋甚」，而判斷其「攻國」是「大爲不義」，而指斥「天下之君子」

不「知義與不義之辯」，這就是所謂「以其所不取之同於其所取者，予之也」。『予之』者，判斷之也。這和形式邏輯所謂演繹法者顯有不同，毋寧說它是近於歸納法的。因為由此「推」之可以得出一個結論，就是「凡虧人自利者皆不義也」，但墨子非攻篇的論證，却不是用這結論作大前提，而是由許多事例得出這個結論。

從大體說來，墨子的三表法，是認識論的。因為他的論法，還要等到他的後學纔給以一定的名稱和定義。（上例中可用「由此推之」的字句的地方，他却用「若以此說往」，可爲傍證。）由此可見墨經雖不是墨子自著，但墨子的三表法的「事功的檢證」的精神，却給了墨經作者以絕大的型範，是無可疑的。

第四節 宋鉞尹文

初期黃老學派的宋鉞和尹文，也持正名之說。他們持的是調和的態度，所以像在政治方面，而接受墨子「非攻」的影響一樣，在名辯方面，他們的正名主張也接近儒家；而且在認識論方面，注意到它的心理的因素，這也給後期儒者的荀子以很大的影響。我們現在根據莊子天

下篇并參酌最近已被確認為他們的遺著心術白心內業諸篇，來觀察他們關於名辯的見解。

他們在認識論上，主張「接萬物以別囿爲始」，別有就解蔽，意思是說，要認識萬物，必須先使主觀不爲事物所瞶蔽，自然也不可存有主觀的成見，故提倡「因」。「因也者，舍己以物爲法者也。」（心術篇）用這種態度去正名，自然要求名實相稱，而且以「實」爲依據。心術篇說：

「物固有形，形固有名。——此言名不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務（俾）名，督言正名，故曰聖人。」

白心篇也說：

「原始計實，本其所生。知其象則索其形，緣其理則知其情，索其端則知其名……正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。」

這都是表示以客觀的事物爲根據去正名，而不使名和實有不合拍的，（雖然，在他們，客觀事物都是道的表現，但畢竟是客觀的。）故曰：「名當，謂之聖人」；（心術篇）「名正法備則聖人無事。」因此，在白心篇下文又申說道：

「口無虛習也，手無虛指也，物至而命之耳，發於名聲，凝於體色，此其可論者也。不發於名聲，不凝於體色，此其不可論者也，及至於至（按：至，極也）者，教存可也，教亡可也。」

這就表示在正名時候不馳騁其主觀的想像，故曰：「君子不爲苟察」（天下篇），所以天下篇的作者申明其意，說：「以爲無益於天下者，明之不如已也。」

這樣，宋尹的正名論是把正名的方法表示出來，這是和孔子不同的。他們的客觀的「因」論和荀子的天論結合起來，便成爲荀子的物觀的認識論。至於所謂「語心之容，命之曰心之行」（天下篇）的心理分析部分，留在下面荀子部分來說。

第五節 惠施與莊周

惠施是莊子的朋友，他的年輩或許稍大於莊子，莊子及見其死。他的學說，賴莊子天下篇替他保存了一些結論：

「惠施多方，其書五車（按即滿車的意思），其道舛駁，其言也不中。歷物之意曰：「至

大無外，謂之太一；至小無內，謂之小一。無厚，不可積也，其大千里。天與地卑；山與澤平。日，方中方睨；物，方生方死。大同與小同，異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天（下）之中央，燕之北，越之南也。汜愛萬物，天地一體也。」惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。」

這些命題，和「辯者以此與惠施相應」的「卵有毛，鷄三足……」等等一樣，都是一種結論，其所以達到這一結論的推理過程，除極少數像「鷄三足」之類有他書可以考證（例如公孫龍子）之外，是不容易知道的；就是加以推測，也未必就能得到它的真意，所以，這裏不再費篇幅。（讀者如有興趣，可自找有關此類的書看。）但從這些命題裏面，我們可以明白惠施的若干見解如從「至大無外，謂之太一，至小無內，謂之小一」看來，可知他是屬於道家一流，「太一」就是「道」——「本體」，「小一」大約由宋尹學說引申出來，用以指稱構成萬物的極微的單位，或許也受了五行學說的影響，而形而上學地把它們抽象化單一化了的。第二，「太一」這本體既爲萬物的根本，其表現則爲天地萬物，則「汜愛萬物，天地一

體也」的思想，自然很容易從它引申出來。這種思想，和莊子的「天地與吾並生，而萬物與吾爲一」是同類的；但和墨子的兼愛不同，或許爲了對抗墨家的思想，因而把愛的範圍由人類擴大到萬物，由「兼愛」而擴大爲「汜愛」的也未可知。第三，我們可以由「大同與小同，異，此之謂小同異，萬物畢同畢異，此之謂大同異」，知道關於「同異」的問題，已成爲當時辯者所熱烈地在討論着的問題，而且由「天地一體也」的觀點看來。惠施還是屬於「合同異」的一派的。第四，從天下篇所敘述的「其言也不中」，「惠施日以共知與人之辯，特與天下之辯者爲怪」，「說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪」等的語氣看來，他的立論無疑地是含有一些詭辯的因素，反乎一般的常識。

莊子在名辯方面，完全和惠施相反。辯論必有是非，而莊子却主張任其「兩行」，故天下篇說他「不譴是非而與世俗處。」辯論必有勝負，而莊子既然不認有是非，自然也不認有勝負；故說「我與若與人俱不能相知，而待彼也耶？」（齊物論篇）這樣地開着倒車以期返於渾沌的世界，所以他寓言地說：「白鑿一竅，七日而渾沌死。」（應帝王篇）他說：

「有儒墨之是非，以是其所非、而非其所是。欲是其所非、而非其所是，則莫若以

明。

『物無非彼（按：彼者非也），物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰：彼（非）出於是，是亦因彼（非）。彼（非）是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是：是以聖人不由而照之於天。亦因是也。』

『是亦彼（非）也，彼（非）亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼（非）是乎哉？果且無彼（非）是乎哉？彼（非）是莫得其偶，謂之道樞。樞，始得其環中以應無窮：是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。』（齊物論篇）

章炳麟說：『彼借爲匪。匪卽「非」字，此下彼是對舉者，卽非是對舉也。』莊子是完全把是非看做相對的相對的東西，『彼（非）出於是，是亦因彼（非）』，沒有客觀的真是非，正和生死是相因的觀念一樣。秋水篇有一段用北海若的口吻說的話，剛好拿來做這裏所謂『莫若以明』的註腳。那就是：

『以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米

也，知毫末之爲丘山也，則差數視矣。以功觀之（按：功，事也。）因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無，知東西之相反，而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操視矣。」

因此，「以物觀之」，可知「堯桀之自然而相非」，只是一種「趣操」，故曰：「自彼則不見」；但「以道觀之，物無貴賤」，自然事亦無是非了。故曰「自知則知之」。因爲，所謂是非，既然是自是而相非，卽是「以是其所非、而非其所是」；相爭下去，可以毫無止境，故曰：「是亦一無窮，非亦一無窮」，如果「以道觀之」，物無是非，則「彼（非）是莫得其偶」，切斷其相因相對的關係，處在超然的立場，這就是「樞，始得其環中以應「無窮」」的了。所謂「莫若以明就是這樣的「明」法。那麼，還用得着辯嗎？用不着辯，還有什麼勝不勝呢？所以他又說：

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不我勝，我果是也，而（爾）果非也邪？其或（有）是也，其或（有）非也邪？其俱是也，其俱非也

邪？我與若不能相知也，則人固受其黷（按：黷也，暗的意思。）闕。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？則我與若與人俱不能相知也，而待彼（彼借爲諛，辯也。）也邪？」（齊物論篇）

既然沒有可以請教的人，就沒有真正的勝負，也就不能達到真正的是非——真理，「我與若與人俱不能相知」，所能達到的只是「黷闕」而已。這就是後來墨經所反對的「辯無勝」論。辯無勝論，就是根本取消「辯」本身的不可知論。其致命的弱點，就在於它不願意去請教客觀的事物，即不以客觀的事物爲真理的標準，結果，在實踐上必然地要走到徹底的「說公有理，婆說婆有理」的鄉愿主義去。

第六節 公孫龍

天下篇說：「桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿（尤）也。」可見在惠施莊子時代，他們是出名的辯者。他們的年輩大約晚於惠

施，祇是桓團身世不大可考，只知道他即偽列子中的韓檀，或玄英的莊子疏說他是趙人，曾和公孫龍同「客遊平原君之家」，不知是由上引天下篇的話推測出來的呢，還是別有所據？

公孫龍是趙國人，嘗做平原君的門客。他的年代，大概比孟子惠施稍遲，比荀子較早，約略和莊子郵衍相等。他比較幸運，十四篇書還有六篇留傳到現在。其中，除了跡府篇是後人記錄他的事跡之外，其餘五篇——即白馬論、指物論、通變論、堅白論和名實論，都是他的著作，而且相當完整。莊子秋水篇載有他和魏牟問答的話，自言他的學說在「合同異，離堅白」。即使這話是假託的寓言，也還能够道出他的中心思想。因為這思想是貫穿着那幾篇遺著的。人們說起公孫龍來，就會想到他主張過「白馬非馬」（白馬論），這件事他自己似乎也很得意（跡府篇），其實他的學說的基礎，毋寧說是建築在堅白論上，白馬論只是它的具體的應用罷了。因此，我們的研究也是從堅白論開始方便些。

在堅白論中，公孫龍通過感覺去分析「堅白石」，證明「堅」和「白」的互相分離，「自藏」，離開人的精神而存在。他說，視覺看不到「堅」，只看到「白」，這時是沒有堅了；觸覺摸不到「白」只摸到「堅」，這時白也沒有的。（「視不得其所堅，而得其所白，

無堅也；拊不得其所白而得其所堅，無白也。」有人說，堅白不是離開，而是藏在石裏。於是他說，其他如像黃黑那樣的屬性都是同樣地離開了，石也沒有了，哪裏還有堅白石？（「黃黑與之然，石其無有！惡取堅白石乎？」）那麼，堅白離開之後，到哪裏去呢？他答道，是它自己躲藏起來，藏在己裏面，不是甚麼把它收藏的。（「離也者，藏也。」）「有自藏也，非藏而藏也。」「離也者，天下故以獨爲正。」不但彼此相離，也離開石頭，而且也離開人的精神，獨立而存在的。（「且猶白以目（見，目）以火見，而見離。」）

這樣得到的堅、白，原是石頭的屬性，但在公孫龍，它却是獨立自藏的一種共相，一種觀念。在他，石物不是實在的，實在的却是觀念，石物反而由這種觀念所形成。他在指物篇中，稱它爲「指」。「物」是由「指」轉化而成的，而「指」則是獨立自在的，不是由別指所構成。故曰：「物莫非指，而指非指。」指不可見，但轉化爲物時則可見，他稱這轉化爲物，而可見者爲「物指」。「物」——「物指」，都不是原來的「指」，故稱爲「非指」。而「指」之轉化爲「物」，是自行轉化，不依靠別的東西。故曰：「且夫指固自爲「非指」，奚待於物，而乃與爲指？」

他根據這一中心思想，提出一個『白馬非馬』的主張。簡單說，就是『馬』這『指』既與『白爲馬』而成爲『白馬』，就不是原來的獨立自在的『指』——『馬』了。因爲『白馬』是『物』，白馬之『白』和白馬之『馬』，都是『物指』，都是『非指』。所以說『白馬非馬』。這主張雖然違反常識，但就他的『理論』看來，却也言之成理。

他『欲推是辯，以正名而化天下』（跡府篇），故有名實論。名實論說：『其正：正其所實也；正其所實者，正其名也。』因爲『實』是客觀的存在；不可正，不能正，也不必正，所以『正其實』者，只能『正名』。他的正名之法，是實變則變名以謂之。故曰：『夫名，實謂也。（按：卽用以謂實的意思。）知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。』就是說，事物已非原物了，或事物已不存在了，就不用原來的名去稱謂它。因爲他的所謂實，是觀念，所以他的正名，也將像『白馬非馬』一樣，違反於常識。

在通變論，他提出了一個『二無一』的命題。說明兩個概念，比方說這個『一』和那個『一』，構成另一個概念，比方說『二』，當『二』作爲概念而存在的時候，這一個『一』或

那個「一」，就都不能作爲概念而與「二」同時存在。因之，構成概念的「因素概念」（例如堅白石的堅或白）變更時概念也就變更，所以稱爲「通變」論。在通變論中雖然用了「鷄」「馬」「黃」「碧」的代用語，說得頭緒紛繁，其實都只要證明一個命題——「二無一」而已。

以上是很簡略的敘述（請參看拙著論公孫龍子——說文月刊第四卷壘刊），但我們細讀他的五篇遺著，可以達到這樣的結論：即是公孫龍的哲學，是一種多元的客觀觀念論；而他的名辯見解，則表現着純邏輯的色彩。

公孫龍關於物的見解，雖曾說過「天地與其所產者，物也」的話（名實論），但他不滿足於這樣的現象的物，而企圖進一步地去找尋它們的本質的東西。他從分析感覺開始，由種種可「知」可「見」的堅白之類的「物指」，而達到了所謂種種互離而獨立自藏的「指」。這種「指」對於他，可說是最後的東西。它們中間沒有聯系，它們之上也再沒有可以統一支配它們的高級的東西。所以我說他的哲學是多元的。那些「指」，雖由分析着可以感覺的「物指」而得到的，但就實際說，所謂「物指」，不外是客觀事物的屬性。然而公孫龍却把

它們抽象化了，而謂之爲「指」，賦予以獨立的存在，認爲實在的東西。在這一點上，他無疑地是一位觀念論者。可是，他不但把「指」看做獨立而自藏的東西，而且認爲是離開人們意識而客觀地存在着的。所以說「神不見，而見離」。它們不但在非感覺的世界裏逍遙自在，而且經常地自動地跑進這個可見的世界裏來，打夥結伴而顯現爲「物指」，因而顯現爲「天地與其所產」的個別的事物——「物」，在這一意義上，我說他這種觀念論是客觀的。

在這一哲學基礎上，他的「正名實」的見解，必然地要採取純邏輯的姿態。他認爲有是非的標準，這使他不能「是非無度」，恣意地像傳說的鄧析那樣，採取「所欲勝，因勝」的態度，因而使他免掉了一般辯者的詭辯的通病。是非既有標準，便不能讓他像莊子那樣，採取「不謹是非」而任其「兩行」的態度，因而脫離了懷疑主義。是非的標準既是客觀的，故正名實便不能帶有褒貶獎懲的意味，這就是使他和從來的倫理主義絕緣。同時也因爲他的觀念論的哲學觀點，使他不能抓住客觀現實的真理，從而離開現實，違反常識，也違背真理，而被視爲詭辯，他的白馬論就是一個好例。其根原在於他所見的實，不是客觀事物的實，而

是觀念的「指」所構成的「實」。然而他終竟建立了純邏輯的正名實理論，這點功績是不可埋沒的。

在邏輯上，他很致力於概念的分析，研究。他的五篇著作，幾乎沒有一篇不涉及概念論上的問題，對於名實關係，指物關係，名謂關係，名指關係，等等，都有所論列，且多為前人所未發的。可是他在邏輯方面的成就，大抵停留於概念論的階段，關於推理，祇在通變論中略有暗示而已。在中國古代名學史上，他的地位恰在惠施與荀墨（墨經作者）中間，構成名學發展史的一環。例如，他的所謂「指」，顯然受了惠施「小一」的暗示而更具體化了。他的正名實的原則，則為後來墨經作者所接受，而轉化為「名以舉實」的合乎常識的正名論的。

第七節 荀卿

荀卿以儒家的立場，批判地接受了稷下初期黃老學派宋鈃尹文的自然天道觀，而建立了「制天命而用之」的思想。在名辯思想方面，也深受他們的影響；它的特點，在轉變他們養

心的思想爲治心之術，使他的認識論深深地染上了物觀的心理的色彩；這是值得注意的。解蔽論關於「心容」說了這樣的一段話：

「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧（藏）也，然而有所謂虛。心未嘗不滿（兩）也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志（識）；志也者，藏也。然而有所謂虛；不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之——同時兼知之，兩也。然而有所謂一；不以夫（彼）一害此一，謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜；不以夢劇亂知，謂之靜。」

「虛壹而靜」，自然是承繼着宋尹派所用的術語，心術內業等篇，都可以找到同樣的字句；不過到了荀子手裏就變了質。在心術內業等篇，是「去欲則靜」，「虛者無藏」「執一不失，能君萬物」；是「去欲」「去知」「不以物亂官，不以官亂心」的消極的養心方法，但荀子的「虛壹而靜」則不同，他把它轉向心理研究方面，只要「不以所已臧害所將受」便是虛；「不以夫一害此一」便是壹；「不以夢劇亂知」，便是靜。從「心未嘗不藏也，然而有所謂

虛……不以所已臧害所將受謂之虛」云云的語氣看來，就可以知道他是先敘述「心容」，次批評舊說，然後纔自標新義的。由於這一批判的接受，使他的認識論有了心理學的基礎。他認識心的能動的自主自律的作用，所以他說：

「心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令；自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也；故口可劫而使墨（默）云，形可劫而使詘（屈）申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。」（解蔽篇）

他認識理性的認識優於感性的認識所以他說：

「耳目鼻口形能（態），各有接（接：接，知也）而不能也，夫是之謂天官。心居中，虛以治五官，夫是之謂天君。」（天論篇）

「心有（又）微知，微知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而微知必將待天官之當籌其類然後可也。五官籌之而不知，心微之而無說，則人莫不然謂之不知。」（正名篇）

篇

「心又微知」，故能不爲「天官」所蔽，故云：「從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，

（知）遠蔽其大也；從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，（知）高蔽其長也。」而且由於心又微知的認識，就把公孫龍的種種感覺各不相謀的問題解決了（解蔽篇）。但是，他並未忽視「天君」有賴於「天官」，即並未輕視感官的認識，所以說，「然而微知必將待天官之當簿其類然後可也。這些，都由於他對於認識論持着物觀的見解的緣故。他說：

「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以「以知」，人之性，求「可以知」，物之理，而無所疑（定）止之，則沒世窮年不能徧也。」（解蔽篇）

他認為「可以知，物之理也。」故於同篇上文云：「萬物莫形而不見，（按：見，示現也。）莫見而不論（按：論，理也。）莫論而失位。」這就使他和孟子所謂「萬物皆備於我矣」的觀念論的看法完全兩樣了。孟子也顯然接受了宋尹的思想，但是對它沒有批判。他所謂「耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也。」這完全是內業篇所謂「不以物亂官，不以官亂心」，那種見解的翻版，孟子有「好辯」之稱，也自號為「知言」，他說「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」，怎

樣「知」法，雖無下文；恐怕也不免含有主觀的獨斷吧。

荀子又提出了關於名的構成因素的說明，都有超過前人的成就：第一，客觀的因素：他說：「制名以指實」，「知有所合謂之智」，「能有所合謂之能」，因為他承認「可以知，物之理也」，故「知有所合」自然是合於「物之理」，而所謂「實」也必然是客觀的事物，不同於公孫龍的「實」，關於這一點，他恰成爲由公孫龍到墨經作者的橋樑。第二，主觀的因素，他說：「凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑（擬）似之而通，是以共其約名以相期也。」（正名篇）。這是強調主觀有認識事物的能力；且因「其天官之意物也同」，故辯論有可能的共同基礎，這一點，不啻對於莊子所謂「我與若與人俱不能相知也」的一種有力的答覆。第三，社會的因素：他說：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜。」（正名篇）所謂「約定俗成」，正好指出了「名」是社會的產物，尤爲發前人所未發。

荀子對於辯論的態度是和宋尹一樣，主張「君子不爲苟察」，「無益於天下者，明之不如已也。」（雖其所以主張的理由不必盡同。）故關於推理沒有什麼發明，只簡單說了一些原則性的話：「名也者，所以期累（或曰：累，當爲異。）實也。辭也者，兼異實之名以

論(喻)一意也。辯說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辯說之用也。……道也者治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請(情)而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辯則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直……此聖人之辨說也。』

(正名篇)

第八節 墨經作者

墨子書中有經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，在先秦子書中，呈現着一種異彩。它的內容，幾乎全屬於科學和邏輯的範圍；尤其是關於邏輯部分，可說是集名家的大成。晉時魯勝會替它做了一部墨辯注(已佚)，他在敘文裏說墨經是墨子所著，並為惠施公孫龍所祖述。因此，就有人誤認它為惠施公孫龍的著作，但這都是錯誤的，依照我們的看法，它是墨家後學所作，而且不是出於一人的手筆，其寫定的年代也在戰國末期，約在荀子和韓非子成書的中間。這個結論，我在關於墨辯的若干考察(曾載重慶申蘇文化)，也收在將要出版的先秦諸子思想研究書裏文中已有詳細的證明，這裏只略舉三點：

第一，墨經對於墨子的學說有所發展或修正。例如墨子常說「兼而愛之，從而利之」，（尙賢中）但在墨經則直捷了當說：「義，利也」，這顯然是和孟子以仁義與利對立的說法針鋒相對的。墨子有天志明鬼專篇，到了墨經，便不談「天」「鬼」，把宗教思想沖淡得幾乎沒有影子了。而且墨經說「謂辯無勝，必不當」，是批評莊子的，說「五行無常勝」，是批評鄒衍的。莊、鄒都是墨子不及見的，可見墨經非墨子所作。

第二，莊子徐無鬼篇說：「莊子曰：然則儒、墨、楊、乘（宋），四，與夫子（惠施）爲五，果孰是邪？……惠子曰：今夫儒、墨、楊、乘（宋）且方與（按：與，敵也。）我以辯。……」可見莊子不認惠施爲墨者，惠施自己也不承認是墨者；至少徐無鬼篇的作者是這樣看的。公孫龍也一樣不是墨者。公孫龍是主張「離堅白」的，而墨經則屬於主張「盈堅白」的一派。公孫龍所謂藏，是堅、白的「自藏」，而墨經之所謂「存」，則謂「存於石」。可見公孫龍不但不是祖述墨經的，而且與墨經的見解相反。

第三，從文體看來，經下有「說在某」字樣，大取也有「其類在某某」，這與韓非子的內外儲說各篇的「其說在某某」，呂氏春秋的「解在某某」的作風是一樣的，那是以前所沒

有的文體。而且大取篇有「聖人不外己，己在所愛之中，己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也」云云，顯然是答覆荀子正名篇「聖人不愛己……此惑於用名以亂名者也」的非難，由此可見墨經至少有一部分是寫定於荀子著作之後的。所以，我們說它是戰國末葉的作品。正因為它寫定得晚，所以能集名家的大成。

現在我們可以進一步來看看墨經關於認識論和邏輯的內容。

墨家關於認識論和邏輯方面的現象，統稱為「辯」，小取篇一開頭就這樣地說道：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。」

開頭「明是非之分」以下六句，說明「辯」的作用，同時也指出辯的目的，在於「明是非」，「明異同」，「察名實」，其次，「焉摹略萬物之然」（按：「摹略」就是規摹略取的意思。）二句，前一句說明是非異同的根據為「萬物之然」，即「萬物之所以然」，因為不明白萬物之所以然便不能知類。後一句申明為辯須批判地接受他人的經驗。這只是「摹略」萬物之然的

幫助。再次，「以名舉實」五句，說明辯的方法和步驟，而「辯」，「故」，「類」，則頗似印度因明的宗、因、喻的「三支作法」，雖然墨經沒有明白地把它定型化。最後，「有諸已不非諸人」二句，表明辯的道德，也還是墨子「非人者必有以易之」的傳統，表明墨家積極負責的精神。

從它把「焉葦略萬物之然」放在「論求羣言之比」的前面看來，可見墨家的「辯」，是著重認識論，而且是著重客觀事物的認識的。經下云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。」經說下云：

「物：或傷之，然也；見之，知也；告之，使知也。」

由此可見墨家承認「物之所以然」是可知的，而且主觀也有知的能力的，而這三者之所以「不必同」的緣故，大約他們已經認識到：物的性質的複雜多樣，主觀的能力有限，和語言的不完全等等的了。這就是他們看「萬物之然」比「羣言」更可靠的主要原因。所以經上也從事物方面開始。第一章云：「故，所得而後成也。」這個「故」，就是「物之所以然」。經說上更詳細分析它說：「故：小故，有之不必然；無之必不然。……大故，有之無不然。」

事物的所以然都有若干的「故」，每個故稱爲「小故」。合所有的故稱爲「大故」。「摹略萬物之然」，就是要研究這些「故」。這比起荀子所謂「可以知物之理」來，就詳悉得多。

接着說：「知」（按即主觀的官能）。經上云，「知，材也」。經說上云，「知者也，

所以知也；而不必知」，經和經說第一個知字都讀智，是指主觀的官能說的，有主觀的官能，不但要有客觀的對象而且要官能健全，無所蔽，有積極的努力和正確的方法，纔能有所知；故曰：「而不必知。」然而主觀官能是有能力的。故經上云，「知，接也」。經說上云，「知也者，以其知（智）過物而能貌之也」。「過」，讀若「過從」之「過」。與物過從而能狀貌之，就叫知。「貌之」即是「摹略」之的意思，都刻就主觀方面說，指出主觀有「摹略萬物之然」的能力，但是，墨家對於主觀的見解，不像初期黃老學派「感而後應」（心術篇）「物至而命（名）之」（白心篇）的靜待的態度，他們的態度是積極能動的。所以經上云：「慮，求也。」經說上云：「慮也者，以其知（智）有求也，而不必得。」經上又云：「懇，明也」，經說上云：「懇也者，以其知論物而其知也著。」求，雖不必得，而猶有所求，求而得之則又加以「論」。「論者，倫也，有倫理也」（釋名）；可見是積極的

能動的了。淮南子兵略訓云：「見人之所不見謂之明。」在認識過程中，僅僅「過物而能貌之」，還不能算知識，必須更進一步對於貌物所得的「知」整理出一個倫序條理來，構成一個明確的觀念或概念，纔能見人之所不見，纔能算「明」，纔能算得知識。所謂「以其知」怎樣怎樣的說法，已經暗示着官能背後有甚麼在指揮着。這指揮者，墨家也謂之「心」，上云：「聞，耳之聰也」；「循所聞而得其意，心之察也」。「言，口之利也」；「執所言而意得見，心之辯也。」這個「心」也和荀子所謂「心有微知」的心有同樣意義的。

墨經作者也承繼着墨子重客觀、貴實踐的優良傳統。他們把墨子三表法的第三表的精神帶到認識論方面來。他們把知識分爲三種，就是「知：聞，說，親……」。『傳受』得來的知識，稱爲『聞』知；推理得來的知識，稱爲『說』知；『身觀焉』即親身觀察得來的知識，稱爲『親』知。他們是重視親知的。經說下云：「夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺，度所不知長。室外，親知也；室中，說知也。」比方說，有人告訴室中椅子的顏色和室外的一樣，我們就可以根據所親知的室外椅子的顏色，去推知室中椅子的顏色。可見他們是以親知爲說知的根據。然而，知識要成爲真正的知識，還有待於實踐的檢證。所以

上舉「知：聞、說、親」這一章後半就說到「名、實、合、爲」。「所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志、行，爲也」（經說下）。墨家主張「以名舉實」，故其「名實耦」的「合」，是以實爲主而使名與實耦的「合」。而所謂「爲」，必須有「志」有「行」，纔算是「爲」。「志」，指動機和意志；「行」，指行動。這就要求着：不僅做，還要做得對。經下云：「雜所知與不知而問之，則必曰，「是所知也，是所不知也」。取、去俱能之，是兩知也。」即知什麼是已知的，什麼是未知的。經說上云：「意、規、員（圓），三者俱，可以爲法。」比方畫圓，「意」是圓的意象，「規」是畫圓的工具，「圓」是畫出來的圓形，有意象，有工具，還不够，必須畫出來的東西真是圓形才算數。合三者在一起，纔可算法則。因爲那是已經受過實踐的考驗。由於墨經作者們的重實踐，所以墨經能够有那些關於光學、力學、形學等的知識，光輝了戰國時代的學術界。

荀子說，「制名以指實」，而墨經則云，「以名舉實」，初看起來，似乎差不多。其實，由於墨經作者實踐的精神，他們對於名實問題的理解，要比荀子深刻得多。

「名」的內涵，就是實的概念，墨經稱他爲「舉」。「舉，擬實也」（經上）。發爲語

言文字時就是名。（經說上說：「聲出口，俱有名。」）所以說：「名，出舉也。」（經上）而「舉」當作動詞用，約略等於概括的意思，例如說「名以舉實」。因為「舉」要擬實，要概括，故研究名實問題，不得不注意於物的屬性，不得不注意於物的本質。墨家在這方面，很有一些輝煌的成就。

第一，墨經認為概念不能完全包舉盡事物的一切屬性。經下云：「一偏棄之。」經說下云：「二與（舉），一亡；不與（舉），一在；偏去未？」經說上云：「偏也者，兼之體也，其體或去或存，謂其存者損。」這就是說明經文「損，偏去也」的。墨經的用字，「兼」指全體，「體」指部分，「偏也者，兼之體也」，也就是說偏是全部的一部分。全部有一部分「去」，一部分「存」，就「存」下來的說，既然去了一部分，好像是它的損失，這是以「存」者代表全體而着想的。如果要給一種事物規定個概念，那麼它的屬性必不能完全包括進去，即一偏必有所棄，所以說「二舉，一亡；不舉，一在」。經文沒有說在某某字樣，顯然是有說奪，但大意還是可懂的。

第二，墨經認為構成概念時，有些屬性是不能捨象（偏棄）的。經下云：「不可偏去而

二。說在見與(不見)俱。(若)一與二，廣與脩。』這似乎是針對着公孫龍的「離堅白」說的。因為堅、白俱存於石，纔能成爲堅白石。「見」就「白」說，「不見」就「堅」說。如果堅或白「偏去」，就不成其爲堅白石了。好像「一加一」才能成二；廣脩相函才能成面積，一樣。

第三，墨經認爲概念若能概括對象的本質的屬性，則雖有所捨象，並不減少事物之所以成爲其事物的性質。經下云：「偏去莫加少，說在故。」就是說，如果有關事物本質的「大、小故」能够包括在概念裏，就是其他屬性有所捨象（偏棄），其所以成爲某事物者，並不減少；故曰：「說在故。」

第四，墨經認爲客觀事物的多樣性，不是概念所能一次地概括淨盡的。經下云：「於一，有知焉，有不知焉，說在存。」好像堅、白並存於石，拊石得堅而不知白，由是推之，必定還有我們所不知道的屬性存在石裏。這就必須以其智與物過從的道理，也是所以重「爲」（實踐）的緣故。

第五，墨經認爲事物是變動不居的，所以事物的概念要有柔軟性，卽是不能一成不變。

經下云：「所知而不能指，說在春也。逃臣，狗犬，遺者。」經說下云：「所：春也，其勢固不可指也；逃臣，不知其處；狗、犬，不知其名；遺者，巧弗能網（網）也。」就是說，春到人間，甚麼時候到，在哪裏，其勢固不可指，逃臣不知其處，也不能確指。「犬之未成豪者曰狗」，「狗之有縣蹠者曰犬」，這兩名和它的涵義是知道的，但是狗變成犬，是逐漸生長的，當其「成豪」或「縣蹠」正在生長而還未顯著的時候，要給它以狗或犬之名，或許會躊躇的，故曰：「不知其名」；就是說不知給它那一個名稱好。至於概括必定有所遺漏，那是任何巧者都不能免的，故曰：「遺者，巧不能網也。」若說「遺者」是遺失的東西，那麼就和「逃臣」的意思重複了。

因為墨家深知概念的性質，深知概念應該適應於事物的變化，而固定的語言文字常不容易適切地標舉生動的概念，因而知道人們對於概念的了解不必相同，所以主張「通意後對」。就是說，搞清楚了人家說話的意思，然後再回答他。這種小心謹慎的態度，和「有諸已不非諸人，無諸已不求諸人」，都是辯論時候應有的道德。

孔墨子的思想

楊榮國著

對孔子與墨子學說的估價在戰前及戰時學術界曾引起過爭論，這爭論雖未十分展開，却是有關三千年來中國歷史的發展的。——這一問題接觸到如何總結中國的思想史，如何估價歷史上的種種思想學派的根本問題。楊榮國先生這本書是根據一定的批判標準而寫的，很可以代表這爭論的一方面的意見。書中所引用的古典文獻都譯成語體，以便初學者的研究。

生活書店發行

時代評論小叢書

「時代評論叢書」，是幾
自由主義的學
，站在擁護民
促進民主中
的立場上根據
術獨立，思想
用的精神，為
論當前中國各
基本問題而編
的一套叢書。
出下列四冊：

宣傳不是教育

潘光旦著

人性和機器

費孝通等著

從法律之外到法律之內

費青著

法治與民治

吳之椿著

生活書店發行

國立臺灣大學圖書館

121

4435

0518448

登錄號

518448

活生

097
5